



















# SANCTI THOMAE AQUINATIS TRIUMPHUS

AUCTORE FRANCISCO TRAINI.

(Ex tabula Pisis servata, in Ecclesia S. Catharinae V. et M.)



# XENIA THOMISTICA

A PLURIMIS ORBIS CATHOLICI VIRIS ERUDITIS

PRAEPARATA

QUAE

SANCTO THOMAE AQUINATI

DOCTORI COMMUNI ET ANGELICO

ANNO AB EIUS CANONIZATIONE SEXCENTESIMO

DEVOTISSIME OFFERT

REVERENDISSIMUS PATER

**Fr. LUDOVICUS THEISSLING**

SACRAE THEOLOGIAE PROFESSOR

MAGISTER GENERALIS ORDINIS PRAEDICATORUM

EDENDA CURAVIT

**P. SADOC SZABÓ, O. P.**

APUD « ANGELICUM »

INSTITUTUM PONTIFICIUM INTERNATIONALE IN URBE

REGENS

Volumen secundum Tractatus theologicos continens

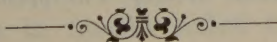
Property of

**COSA**

Please return to

**Graduate Theological**

**Union Library**



ROMAE

TYPIS POLYGLOTTIS VATICANIS

MDCCCCXXV

*Prostat:*

Roma, 5 - Via S. Vitale 15, apud « Angelicum ».

Roma, 20 - Piazza S. Luigi dei Francesi 33, Libreria Pontificia Federico Pustet.

Roma, 17 - Piazza della Pigna 56. Libreria Pontificia Pietro Marietti.

Paris, 30 - Rue Saint-Sulpice, Librairie Desclée & C<sup>ie</sup>.

Bruxelles, 50 - Rue de la Montagne, Librairie Desclée & C<sup>ie</sup>.

Freiburg, i. B. (Germania). - Herder & C<sup>ie</sup>. Typogr. Ed. Pont.

Barcelona (Spagna) Puertaferri - Libreria Pont. Subirana.

B  
765  
T54  
T44  
1925  
v.2

NIHIL OBSTAT:

Romae, apud « Angelicum », die sacra S. Thomae, 1924.

Fr. THOMAS GARDE, O. P.

Fr. IOSEPHUS CUERVO, O. P.

IMPRIMATUR:

Fr. LUDOVICUS THEISSLING, *Mag. Gen. Ord. Praed.*

IMPRIMATUR:

Fr. ALBERTUS LEPIDI, *Ord. Praed., S. P. A. Magister.*

IMPRIMATUR:

† IOSEPHUS PALICA, *Archiep. Philippen., Vices gerens.*



NOMISMA COMMEMORATIVUM  
VI CENTENARII CANONIZATIONIS  
S. THOMAE AQUINATIS  
DOCTORIS COMMUNIS ET ANGELICI  
IUSSU S. S. D. N. PII PAPAE XI  
EXCUSUM



Novum Divi Thomae triumphum et veluti elogiorum compendium, quibus eundem Romani Pontifices cumularunt, nobis exhibet Pontificium Nomisma, anno MDCCCXXIII, II Pontificatus Pii XI feliciter regnantis, in memoriam VI centenarii Canonizationis S. Doctoris, auctore Aurelio Mistruzzi, excusum. Aman-  
tissimi Pontificis effigies in parte adversa conspicitur, in aversa autem Divus Thomas in medio sedet radiis circumfusus. Coram eo tres adsunt Pontifices, videlicet: Ioannes XXII, qui ipsum Sanctorum fastis adscripsit; Sanctus Pius V, qui eundem Ecclesiae Doctorem declaravit; tertius autem Leo XIII, qui ipsum Catholicarum Scholarum coelestem Patronum decrevit. Divinae sapientiae symbolum, Beatrix, summo vati Aligherio Thomam ostendit, qui in ipsum oculos figit eiusque laudes decantare videtur. Quae omnia istis inscriptionibus exprimuntur: ALIGHERIO PRAECINENTE IOANNES XXII A. D. MCCCXXIII SANCT. ORD. ASCRIPSIT - PIVS V ECCL. DOCT. ANGEL. SANCIV. - LEO XIII SCHOL. CATH. PATR. DECLAR. ET INSTIT.





# TRACTATUS THEOLOGICI

---

## QUOT ARTICULOS SCRIPSIT, TOT MIRACULA FECIT!

---

Non frustra forte erit, hoc anno, qui, et sexies centenarius a canonizatione Sancti Thomae, iterum sexies centenarius est a prolatione celeberrimi effati de quo nunc, verbum aliquod de tam praeclaro effato in honorem sancti Doctoris hic habere.

Dum enim Summus Pontifex Ioannes XXII, de Venerabili fratre Thoma de Aquino post quatuor dies albo sanctorum solemniter adscribendo, die decima quarta iulii anni millesimi trecentesimi vigesimi tertii in aedibus suis pontificiis, tunc temporis Avenione residens, sermonem faceret coram regibus, principibus, cardinalibus et tota curia pontificia, inter multa alia praeclarissima verba quae in honorem sancti Doctoris praestantissimus Orator protulit, illa speciatim ab auditoribus non sine quodam stupore fuerunt percepta:

*Quot articulos scripsit, tot miracula fecit!*

Quicumque autem Sancti Doctoris frequentaverint opera, optime norunt quot articulos, fere innumerabiles, tum in Comento suo circa *Sententias* Petri Lombardi, tum in *Quaestionibus Disputatis* et in *Quodlibetis*, tum praecipue in *Summa theologica* scripserit Sanctus Thomas? Et de unoquoque horum non dubitavit Summus Pontifex solemniter affirmare, dum ageretur de proxima canonizatione Sancti Doctoris, quod sufficeret ad demonstrandum sanctitatem tanti viri. Est etenim unusquisque horum articulorum prodigium quoddam, testimonium praebens de pietate mirabili erga quae Dei sunt et de scientia, non tam humano ingenio et humana industria quam dono Spiritus Sancti, ad summum perfectionis adducta.

Valde autem notandum quod Sanctus Doctor rationem articulorum in scriptis suis non adhibuerit nisi dum tractare de doctrina sacra seu de rebus theologicis assumeret, quasi servasset perfectissimum in scientia procedendi modum pro scientiarum omnium nobilissima et altissima.

Circa hanc rationem articulorum et excellentiam istius modi procedendi ipse sanctus Doctor mentem suam nobis aperuit in diversis scriptis suis.

Et quidem circa vocem *articuli* et rem hac voce expressam haec habet in *Summa theologica*, II-II, q. 1, art. 6:

« Nomen *articuli* ex graeco videtur esse derivatum: *ἄρθρον* enim, in graeco, quod, in latino, *articulus* dicitur, significat quandam coaptationem aliquarum partium distinctarum; et ideo particulae corporis sibi invicem coaptatae dicuntur membrorum articuli; et similiter, in grammatica, apud graecos, dicuntur articuli quaedam partes orationis coaptatae aliis dictionibus ad exprimendum earum genus, numerum vel casum; et similiter, in rhetorica, articuli dicuntur quaedam partium coaptationes: dicit enim Tullius (in sua Rhetorica, lib. IV) quod *articulus dicitur, cum singula verba intervallis distinguuntur caesa oratione, hoc modo: acrimonia, voce, vultu, adversarios perterruisti*. Unde et credibilia fidei christianae dicuntur per articulos distingui, inquantum in quasdam partes dividuntur, habentes aliquam coaptationem ad invicem ».

En igitur qua sapientissima ratione sanctus Doctor varias partes ultimas corporis doctrinae a se constituendi, voluerit articulos nominari et esse: quia scilicet huiusmodi partes ita dividerent quaestionem unamquamque, quod pulcherrimam semper haberent coaptationem, eo fere modo quo sc. habent ad perfectionem et pulchritudinem corporis animalis varii membrorum articuli.

Ista mirabilis coaptatio articulorum in qualibet quaestione ad diversa opera sancti Thomae pertinente, licet raro ab ipso sancto Doctore manifestetur, subtilissima quadam et perfectissima arte ordinata, quamaxime a praeclaris operum eius interpretibus solet acutissime perquiri et in medium expressis verbis amantissime proferri. Quae quidem methodus interpretandi maximi est momenti ad veram et perfectam intelligentiam cuiuslibet articuli in omnibus sancti Doctoris operibus, praecipue tamen in perfectissimo et ordinatissimo opere eius scilicet in sua *Summa theologica*.

Quod autem istud opus sancti Doctoris sit prae omnibus aliis eius operibus miro ordine coaptat, tum ratione partium, tum ratione quaestionum, tum ratione articulorum, non solum ex ipsa inspectione operis manifestissime apparet, sed etiam ex hoc quod sanctus Doctor ad hunc finem hoc opus aggressus est, ut posset, sicut ipse proprio suo ingenio conceperat, ordinem sacrae doctrinae instituere. Ordo enim qui tunc temporis ab omnibus retinebatur erat ordo quatuor librorum *Senten-*

*tiarum* Petri Lombardi. Et quidem ipse sanctus Doctor iuxta hunc ordinem prima sua Commentaria scripserat, dum, pro gradu et forma, adhuc iuvenis, Lutetiae Parisiorum legebat *Sententias*. Imo, quando iam a pluribus annis gradum magisterii consecutus, Romam venisset, et munere Regentis in Collegio Fratrum apud sanctam Sabinam ex obedientia fungi deberet, dum cogitabat de libro novo scribendo pro studentibus Collegii in re theologica, non alium ordinem quam ordinem *Sententiarum* visus est primum retinere voluisse. Et revera primum ex quatuor libris *Sententiarum* de novo aggressus est perfectioribus commentariis adornare: quem quidem primum librum Bartholomaeus de Luca testatus est se tunc temporis habuisse prae manibus. Sed statim addit praefatus auctor hunc primum librum mox fuisse e medio sublatum, nec amplius unquam inventum esse.

Ex hoc autem possumus, ut videtur, concludere quod sanctus Doctor, post breve experimentum novum statim intellexerit hunc ordinem Magistri *Sententiarum*, valde rudem et imperfectum, non sufficientem esse ad constituendam rationem vere scientificam Doctrinae sacrae. Unde hoc ordine praetermisso, opus omnino novum incepit in quo dispositionem partium, quaestionum et articulorum non ab alio impositam, sed a semetipso excogitatam liberrime institueret. Quod quidem propositum intentionis suae in prologo *Summae theologiae* tunc temporis scripto his pulcherrimis verbis explicavit ipse sanctus Thomas:

« Quia catholicae veritatis doctor non solum provecos debet instruere sed ad eum pertinet etiam incipientes erudire, secundum illud Apostoli I ad Cor., III: *tanquam parvulis in Christo lac vobis potum dedi, non escam*, propositum nostrae intentionis in hoc opere est ea quae ad christianam religionem pertinent eo modo tradere secundum quod congruit ad eruditionem incipientium. Consideravimus namque huius doctrinae novitios in iis quae a diversis scripta sunt plurimum impediri: partim quidem propter multiplicationem inutilium quaestionum, articulorum et argumentorum; partim etiam quia ea quae sunt necessaria talibus ad sciendum non traduntur secundum ordinem disciplinae, sed secundum quod requirebat librorum expositio, vel secundum quod se praebebat occasio disputandi; partim quidem quia eorundem frequens repetitio et fastidium et confusionem gerebat in animis auditorum. Haec igitur et alia huiusmodi evitare studentes, tentabimus, cum confidentia divini auxilii, ea quae ad sacram doctrinam pertinent breviter ac dilucide prosequi secundum quod materia patietur ».

En igitur ab ipso sancto Doctore proclamatum hunc ordinem disciplinae quem intendit instituere contra hos alios modos exponendi ea



quae pertinent ad religionem christianam seu doctrinam sacram, in quibus tota procedendi erat ratio vel occasio disputandi vel librorum aliorum expositio. De hoc ordine novo a sancto Doctore in sua *Summa theologia* instituto verissime dici poterit quod tam pulchre canebat Poeta altissimus de ordine totius universi in quo quammaxime divina relucet Sapiaentia:

*Le cose tutte quante  
Hann'ordine tra loro; e questo è forma  
Che l'universo a Dio fa simigliante.  
(Parad., I, 103-105).*

Similiter, in hoc opere sancti Thomae, omnes *Partes, quaestiones* omnes et *articuli* omnes tam perfectum ordinem prae se ferunt inter se et ad totum quod iure meritoque optimo ipsa *Summa theologia* ab omnibus peritis habetur ut pulcherrima rerum.

Sed articuli scripti a divo Thoma, praesertim in sua *Summa theologia*, non solum hanc perfectionem habent et pulchritudinem ex loco suo et ratione ordinis, qui tam mirabiliter relucet in hoc toto opere sancti Doctoris. Perfectio iterum et pulchritudo uniuscuiusque horum articulorum apparet quam maxime ex ipsamet ratione articuli.

Quam quidem rationem, utpote perfectissimam in ordine inquisitionis scientificae, sanctus Doctor a

*Maestro di color che sunno  
(Inf., IV, 131).*

Aristotele scilicet, nos docet eum sapientissime esse mutuatum.

In commento enim tertii libri *Metaphysicorum* (lect. I) dicit post Aristotelem et explicando ipsum, quod « volentibus investigare veritatem, contingit praeopere, idest ante opus, bene dubitare, idest bene attingere ad ea quae sunt dubitabilia. Et hoc ideo quia posterior investigatio veritatis nihil aliud est quam solutio prius dubitatorum. Manifestum est autem, in solutione corporalium ligaminum, quod ille qui ignorat vinculum non potest solvere ipsum. Dubitatio autem de aliqua re hoc modo se habet ad mentem sicut vinculum corporale ad corpus et eundem effectum demonstrat. Inquantum enim aliquis dubitat intantum patitur aliquid simile his qui sunt stricte ligati. Sicut enim ille qui habet pedes ligatos non potest in anteriora procedere secundum viam corporalem, ita ille qui dubitat, quasi habens mentem ligatam, non potest ad anteriora procedere secundum viam speculationis. Et ideo, sicut ille qui vult solvere vinculum corporale oportet quod prius inspiat vinculum et modum ligationis, ita ille qui vult solvere dubitationem oportet quod prius speculetur omnes difficultates et earum causas.

« Item. Illi qui volunt inquirere veritatem non considerando prius dubitationem, assimilantur illis qui nesciunt quo vadant. Et hoc ideo quia sicut terminus viae est illud quod intenditur ab ambulante, ita exclusio dubitationis est finis qui intenditur ab inquirente veritatem. Manifestum est autem quod ille qui nescit quo vadat non potest directe ire nisi forte a casu. Ergo nec aliquis potest directe inquirere veritatem nisi prius videat dubitationem.

« Adhuc. Sicut ex hoc quod aliquis nescit quo vadat sequitur quod quando pervenit ad locum quem intendebat nescit utrum sit quiescendum vel ulterius eundum, ita etiam quando aliquis non praecognoscit dubitationem cuius solutio est finis inquisitionis, non potest scire quando invenit veritatem quaesitam et quando non; quia nescit finem suae inquisitionis, qui est manifestus ei qui primo dubitationem cognovit.

« Praeterea. Auditorem oportet iudicare de auditis. Sicut autem in iudiciis nullus potest iudicare nisi audiat rationes utriusque partis, ita necesse est eum qui debet audire philosophiam melius se habere in iudicando si audierit omnes rationes quasi adversariorum dubitantium ».

Et addit sanctus Doctor: « Est autem attendendum quod propter has rationes consuetudo Aristotelis fuit fere in omnibus libris suis ut inquisitioni veritatis vel determinationi praetermitteret dubitationes emergentes ».

Istam autem consuetudinem Aristotelis ipse] sanctus Doctor fere etiam in omnibus libris suis qui tractant de Doctrina sacra adhibere voluit et iuxta hanc rationem instituit quemlibet articulum ab ipso scriptum. Et inde est quod quilibet articulus inscribitur apud ipsum sub forma dubitationis per verbum: *Utrum...*? Posito autem titulo articuli in summario quaestionis, procedit ad inquisitionem veritatis iuxta methodum modo descriptam, inducendo primo rationes in contrarium eius quod probare intendit, his verbis: *Videtur quod non*, vel *sic*. Hae rationes in contrarium, quae sunt difficultates cum suis causis, desumuntur sive ex ratione sive ex auctoritate, praesertim in re theologica... Sed statim, antequam propriam solutionem inducat, affert unam vel plures rationes alias quae prioribus opponuntur, ita quod mens auditoris, ut possit iudicare de audiendis, prius quam audiat solutionem intentam, rationes audierit aliquas utriusque partis. Quando autem auditor qui iudicare debet, sic varias rationes audierit quasi adversariorum dubitantium, tunc magistri seu iudicis de veritate partes auctoritative assumens, sanctus Doctor solutionem quaestionis propositae breviter ac dilucide pro-



sequitur, secundum quod patitur materia. Et demum, determinata veritate, solvit omnes rationes quae quocumque modo huic veritati contradicere videbantur.

En processum sancti Doctoris in quolibet innumerabilium articulorum ab ipso scriptorum. Qui quidem processus, etsi sit in omnibus articulis absoluta perfectione donatus, ita quod sine distinctione vel exceptione ulla potuit Summus Pontifex de omnibus dicere: *Quot articulos scripsit, tot miracula fecit*, nihilominus titulo quodam speciali in articulis *Summae theologiae* commendatur.

Hic enim sanctus Doctor, iuxta propositum suae intentionis in prologo manifestatum, non solum ordinem disciplinae instituit in quo quammaxime relucet pulchritudo articulorum, sed etiam rationem ipsam articulorum quadam nova perfectione et pulchritudine magis absoluta disposuit et adornavit. Quodcumque enim fastidium aut confusionem in animo auditorum ratione multiplicationis difficultatum aut argumentorum non necessariorum aut minus utilium gerere potuisset e medio tollit, brevitati ac luciditati unice intendens, secundum quod materia patitur. Et inde est quod dum articuli in aliis operibus sancti Doctoris praesertim in *Quaestionibus Disputatis* plus quam viginti obiectiones quandoque prae se ferunt, et etiam plura argumenta *sed contra*, in *Summa theologiae* fere nunquam plus quam unum argumentum habent *sed contra*, et raro plus quam tres obiectiones seu difficultates.

Quod si quidem obiectiones vel difficultates ad minorem reducuntur numerum, ex intimis aliunde rei vel quaesiti mira vi et miro ordine desumuntur, ita quod excellentissime praeparant mentem auditoris ad solutionem vinculi. Et si unum tantum opponitur argumentum *sed contra*, hoc ideo est quia quasi semper istud argumentum est in sensu solutionis afferendae: quae quidem solutio datur cum probatione sua efficacissima in corpore articuli. Sufficit igitur optime unicum argumentum *sed contra* ad monendum auditorem ne rationibus prius allatis nimiam vim tribuat, dum audit rationem aliquam in oppositum.

In corpore autem cuiuslibet articuli propriissime manifestantur praeclara illa dona ingenii quae Summus Pontifex Leo XIII in sua Encyclica *Aeterni Patris* enumerabat, illud celebrans praecipue quod « philosophicas conclusiones Angelicus Doctor speculatus est in rerum rationibus et principiis quae quam latissime patent, et infinitarum fere veritatum semina suo velut gremio concludunt a posterioribus magistris opportuno tempore et uberrimo cum fructu aperienda ». Quod autem de philosophia dicitur « idem est de sacra Theologiae disciplina intelligendum » teste Summo Pontifice Pio XI in sua Epistola 1 augu-

sti 1922: « Etenim, ait ipse Pontifex, id quod efficit ut hoc disciplinae genus vim scientiae veri nominis habeat, nihil aliud est nisi philosophia scolastica in usum ipsius sacrae disciplinae conversa ».

Ut autem plenius intelligatur qua perfectissima et sapientissima arte sanctus Doctor procedit in quolibet articulo dum propriissime supremo munere magisterii fungitur, audiamus quomodo ipsemet hoc munus magisterii explicavit in quodam articulo suae *Summae theologiae*, I. P., q. 117, art. I. Vult enim ostendere quod « docens causat scientiam in addiscente, reducendo ipsum de potentia in actum, sicut dicitur in VIII Physicorum ».

Et ait: « Ad cuius evidentiam considerandum est quod effectuum qui sunt ab exteriori principio, aliquis est ab exteriori principio tantum, sicut forma domus causatur in materia solum ab arte; aliquis autem effectus est quandoque quidem ab exteriori principio, quandoque autem ab interiori: sicut sanitas causatur, in infirmo, quandoque ab exteriori principio, sicut ab arte medicinae, quandoque autem ab interiori principio, ut cum aliquis sanatur per virtutem naturae. Et in talibus effectibus sunt duo attendenda. Primo quidem quod ars imitatur naturam in sua operatione: sicut enim natura sanat infirmum, alterando, digerendo et expellendo materiam quae causat morbum; ita et ars. Secundo attendendum est quod principium exterius, scilicet ars, non operatur sicut principale agens, sed sicut coadiuvans principale, quod est principium interius, confortando ipsum et ministrando ei instrumenta et auxilia quibus natura utitur ad effectum producendum: sicut medicus confortat naturam et adhibet ei cibos et medicinas quibus natura utitur ad finem intentum. Scientia autem acquiritur in homine et ab interiori principio, ut patet in eo qui per inventionem propriam scientiam acquirit, et a principio exteriori, ut patet in eo qui addiscit. Inest enim cuique homini quoddam principium scientiae, scilicet lumen intellectus agentis, per quod cognoscuntur statim a principio naturaliter quaedam universalia principia omnium scientiarum. Cum autem aliquis huiusmodi universalis principia applicat ad aliqua particularia quorum memoriam et experimentum per sensum accipit, per inventionem propriam accipit scientiam eorum quae nesciebat, ex notis ad ignota procedens. Unde et quilibet docens, ex his quae discipulus novit ducit eum in cognitionem eorum quae ignorabat, secundum quod dicitur in *I Posteriorum Analyticorum*, quod *omnis doctrina et omnis disciplina ex praecexistenti fit cognitione*. Ducit autem magister discipulum ex praecognitis in cognitionem ignotorum dupliciter.

« Primo quidem, proponendo ei aliqua auxilia vel instrumenta, quibus intellectus eius utatur ad scientiam acquirendam; puta cum proponit ei



aliquas propositiones minus universales quas tamen ex praecognitis discipulus diiudicare potest, vel cum proponit ei aliqua sensibilia exempla vel similia vel opposita, vel aliqua huiusmodi, ex quibus intellectus addiscentis manuducitur in cognitionem veritatis ignotae. Alio modo cum confortat intellectum addiscentis, non quidem aliqua virtute activa quasi superioris naturae, sicut supradictum est de Angelis illuminantibus, quia omnes humani intellectus sunt unius gradus in ordine naturae; sed inquantum proponit discipulo ordinem principiorum ad conclusiones, qui forte per seipsum non haberet tantam virtutem collativam ut ex principiis posset conclusiones deducere. Et ideo dicitur in *1 Posteriorum Analyticorum* quod *demonstratio est syllogismus faciens scire*. Et per hunc modum ille qui demonstrat auditorem scientem facit ».

Horum omnium quae Sanctus Doctor de munere magistri et de eius efficacia ad scientiam causandam in mente discipulorum in hoc articulo tam perfecte explicabat, ipsemet exemplum absolutissimum praebet, ubicumque hoc munere fungitur. Sciunt enim omnes qui scripta eius frequentant qua mirabili arte « ducit discipulum ex praecognitis in cognitionem ignotorum »; qua perfectione « proponit ei aliqua auxilia vel instrumenta quibus intellectus ipse utatur ad scientiam acquirendam; puta cum proponit ei aliquas propositiones minus universales quas tamen ex praecognitis discipulus diiudicare potest, vel cum proponit ei aliqua sensibilia exempla vel similia vel opposita, vel aliqua huiusmodi, ex quibus intellectus addiscentis manuducitur in cognitionem veritatis ignotae »; sed praecipue « cum confortat intellectum addiscentis inquantum proponit discipulo *ordinem principiorum ad conclusiones*, qui forte per seipsum non haberet tantam virtutem collativam ut ex principiis posset conclusiones deducere ».

Istud ultimum officium magistri, quod quidem est praecipuum in suo munere, sanctus Thomas tanta perfectione exequitur quod quid divinum omnino videtur prae se ferre in quolibet horum articulorum de quibus aiebat, praecipue ad hoc attendendo, Pontifex: *Quot scripsit articulos, tot fecit miracula*.

Sumamus, exempli gratia, unum horum articulorum, ex millibus, et videamus quomodo sanctus Doctor « proponit discipulo ordinem principiorum ad conclusiones », confortando mirabiliter intellectum addiscentis.

Sit in *Prima Secundae*, q. 89, art. 4, ubi quaerit sanctus Doctor: *Utrum Angelus bonus vel malus possit peccare venialiter?*

Iste articulus desumitur ex quaestione in qua tractat sanctus Doctor *de peccato veniali secundum se*, postquam iam tractaverat, in quaestione

praecedenti, *de veniali simul et mortali*. Cum aliunde iam sit absoluta Prima Pars *Summae theologiae*, in qua tractatum fuit de Angelis sive bonis sive malis, sequitur quod, dum ponitur praesens quaestio, discipulus sancti Doctoris cognoscit quid sit *angelus sive bonus sive malus* et quid sit *peccare venialiter*. Posset igitur statim, si haberet plenam virtutem collativam, ex his principiis conclusionem deducere. Sed quia est discipulus, oportet quod magister sanctus Doctor confortet intellectum eius, proponendo ei ordinem principiorum ad conclusiones.

Antequam autem veritatem manifestet, affert dubitationes seu rationes in contrarium, sic dicens:

« Videtur quod angelus bonus vel malus possit peccare venialiter. Homo enim cum angelis convenit in superiori animae parte quae mens vocatur; secundum illud Gregorii in Hom.: *Homo intelligit cum angelis*. Sed homo secundum superiorem partem animae potest peccare venialiter. Ergo et angelus.

« Praeterea. Quicumque potest quod est plus potest etiam quod est minus. Sed angelus potuit diligere bonum creatum plus quam Deum; quod fuit peccare mortaliter. Ergo etiam potuit bonum creatum diligere infra Deum inordinate, venialiter peccando.

« Praeterea. Angeli mali videntur aliqua facere quae sunt ex genere suo venialia peccata, provocando homines ad risum et ad alias huiusmodi levitates. Sed circumstantia personae non facit de veniali mortale, ut dictum est, nisi speciali prohibitione superveniente; quod non est in proposito. Ergo angelus potest peccare venialiter.

« Sed contra est quod maior est perfectio angeli quam perfectio hominis in primo statu. Sed homo in primo statu non potuit peccare venialiter. Ergo multo minus angelus ».

En igitur rationes in contrarium pro utraque parte, quasi « adversariorum dubitantium ». Quae rationes, ut statim apparet, desumuntur ex his quae immediate pertinent ad quaestionem et iam sunt nota a discipulo. His autem rationibus sic ex adverso positis, sanctus Doctor, ut magister, solutionem aggreditur:

« Respondeo. Dicendum quod intellectus angeli, sicut in *Primo* dictum est, non est discursivus, ut scilicet procedat a principiis in conclusiones, seorsum utrumque intelligens, sicut in nobis contingit. Unde oportet quod quandocumque considerat conclusiones, consideret eas prout sunt in principiis. In appetibilibus autem, sicut multoties dictum est, fines sunt sicut principia; ea vero quae sunt ad finem, sunt sicut conclusiones. Unde mens angeli non fertur in ea quae sunt ad finem, nisi secundum quod stant sub ordine finis. Propter hoc ex natura sua habent



quod non possit in eis esse deordinatio circa ea quae sunt ad finem, nisi simul sit deordinatio circa finem ipsum; quod est per peccatum mortale. Sed angeli boni non moventur in ea quae sunt ad finem, nisi in ordine ad finem debitum qui est Deus; et propter hoc omnes eorum actus sunt actus caritatis; et sic in eis non potest esse peccatum veniale. Angeli vero mali in nihil moventur nisi in ordine ad finem peccati superbiae ipsorum; et ideo in omnibus peccant mortaliter quaecumque propria voluntate agunt; secus autem est de appetitu naturalis boni qui in eis est, ut in *Primo* dictum est ».

Divus Thomas in hac sua responsione voluit probare quod angelus bonus vel malus non potest peccare venialiter. Dum enim primae rationes quae erant in oppositum inducebantur per haec verba « videtur quod angelus bonus vel malus possit peccare venialiter » intentio sancti Doctoris erat utique propositio contradictoria. Et sic semper, in omnibus articulis suis, ad cognoscendum quaenam sit conclusio directe ab ipso intenta, sufficit attendere ad verba propositionis « videtur quod » et sumere contradictoriam.

Hic igitur sanctus Doctor intendit probare quod *angelus bonus vel malus non potest peccare venialiter*. Ut autem hoc ostendat, proponit discipulo ordinem principiorum ad conclusionem. Et quia principium demonstrationis est quod quid est seu ipsa natura subiecti, sanctus Doctor hic principium sumit a *natura angeli*, quae quidem est iam nota a discipulo, ex his quae dicta sunt in *Prima Parte*. Haec autem natura talis est quod *intellectus angeli non est discursivus*. Seu, et idem est, sed aliis verbis, quod *non procedit ex principiis in conclusiones seorsum utrumque intelligens, sicut in nobis contingit*. — Ex quo sequitur quod *quandocumque considerat conclusiones, consideret eas prout sunt in principiis*. Et quia, in appetibilibus, finis se habet ad ea quae sunt ad finem, sicut, in speculativis, principium se habet ad conclusiones, sequitur quod *angelus*, ex hoc quod quandocumque considerat conclusiones, considerat eas prout sunt in principiis, ut dictum est, *non potest moveri ad ea quae sunt ad finem, nisi secundum quod constant sub ordine finis*. — Ex quo ultimatin sequitur quod, *si sit angelus bonus, non potest moveri in aliquid nisi in ordine ad finem caritatis*; — et, *si sit angelus malus, non potest moveri in aliquid, nisi in ordine ad finem peccati superbiae*. — Sed, si movetur in aliquid in ordine ad finem caritatis, habet actum bonum, qui *nullo modo est peccatum*; et si movetur in aliquid in ordine ad finem superbiae, *iam est peccatum mortale, non veniale*. — Ergo patet quod angelus bonus vel malus non potest peccare venialiter.

Et hoc exemplo apparet quomodo sanctus Doctor confortat intellectum addiscentis, causans in eo scientiam, dum reducit ipsum de potentia in actum, ducens discipulum ex praecognitis in cognitionem ignotorum, proponendo ei ordinem principiorum ad conclusiones, qui forte per seipsum non haberet tantam virtutem collativam ut ex principiis posset conclusionem deducere.

Manifestum est enim quod circa quaesitum articuli de quo nunc, qui perfecte intelligeret quid habeat *natura angeli*, et quid sit *peccare venialiter*, statim concludere deberet quod angelus sive bonus sive malus non potest peccare venialiter. Sed quia discipulus addiscens non habet per seipsum tantam virtutem collativam ut ex his principiis quae sunt ipsi termini quaestionis, posset conclusionem deducere, propter hoc optimus magister ostendendo distinctim ordinem principiorum ad conclusionem, manuducit intellectum discipuli ex praecognitis in cognitionem ignotorum.

Quem quidem processum, quo discipulus de claritate in claritatem tam mirabiliter perducitur, sanctus Doctor, quin unquam ab eo desistat, in unoquoque innumerabilium suorum articulorum omnium operum eius, sed praecipue in *Summa theologica*, fidelissime tenet. De quo nunquam satis edocetur discipulus vel quicumque voluerit perfecte intelligere istam divinissimam artem, ad quam attendens Summus Pontifex non dubitabat proclamare: *Quot scripsit articulos tot fecit miracula!*

Sed, ut plenius et perfectius ars ista divinissima percipiatur, ita quod unusquisque possit ipsa plenissime frui, breviter ostendemus quomodo etiam in forma syllogistica luce clarior apparere potest. Potest enim quicumque ponere in forma quemcumque articulum divi Thomae, ita quod servetur iste mirabilis ordo principiorum ad conclusiones, quo ex praecognitis ducitur discipulus in cognitionem ignotorum, et quasi experimentum sumit de certitudine infrangibili conclusionum sancti Doctoris.

Sic, in articulo de quo nunc, conclusio, ut notavimus, erat ista: *Angelus bonus vel malus non potest peccare venialiter*. Ut ista conclusio demonstretur per argumenta in forma, optime erit ita procedere quod in unoquoque argumento maior sit evidens, difficultate remanente in minore, quae, paulatim, per successionem novorum argumentorum, simili processu, clarescat, usquedum perveniatur ad definitionem subiecti, in qua finietur demonstratio. Maior autem argumenti non est evidens, nisi medium, in argumento, sit ipsa definitio seu explicatio manifesta praedicati propositionis demonstrandae. Sic, in nostra propositione demon-



stranda, *Angelus bonus vel malus non potest peccare venialiter*, medium erit: *quia nullo modo potest peccare vel non potest peccare nisi mortaliter*. Si enim ponatur in forma, habetur istud argumentum:

« Qui nullo modo potest peccare aut non potest peccare nisi mortaliter, non potest peccare venialiter;

« Atqui angelus bonus vel malus nullo modo potest peccare aut non potest peccare nisi mortaliter;

« Ergo angelus bonus vel malus non potest peccare venialiter ».

In hoc argumento, maior est evidens, utpote totalis exclusio peccati venialis. - Sed minor remanet probanda - quod scilicet *Angelus bonus vel malus nullo modo potest peccare aut non potest peccare nisi mortaliter*. Hic iterum, medium tale esse debet quod sit evidens ostensio praedicati propositionis probandae; et est: *quia non potest moveri in aliquid nisi in ordine ad finem caritatis aut ad finem peccati superbiae*.

Si ponatur in forma, habetur istud argumentum:

« Qui non potest moveri in aliquid nisi in ordine ad finem charitatis aut ad finem peccati superbiae, nullo modo potest peccare aut non potest peccare nisi mortaliter;

« Atqui angelus bonus vel malus non potest moveri in aliquid nisi in ordine ad finem charitatis aut ad finem peccati superbiae;

« Ergo angelus bonus vel malus nullo modo potest peccare aut non potest peccare nisi mortaliter ».

Iterum, in hoc argumento, maior est evidens, ex hoc quod primus finis non admittit peccatum et alter finis semper facit peccatum mortale. Minor autem remanet probanda, quod scilicet: *angelus bonus vel malus non potest moveri in aliquid nisi in ordine ad finem charitatis vel ad finem peccati superbiae*. Medium, iuxta conditiones requisitas, erit istud: *quia non potest moveri in ea quae sunt ad finem nisi secundum quod constant sub ordine finis*.

Et habetur novum argumentum:

« Qui non potest moveri in ea quae sunt ad finem nisi secundum quod constant sub ordine finis non potest moveri in aliquid nisi in ordine ad finem charitatis vel ad finem peccati superbiae;

« Atqui angelus bonus vel malus non potest moveri in ea quae sunt ad finem nisi secundum quod constant sub ordine finis;

« Ergo angelus bonus vel malus non potest moveri in aliquid nisi in ordine ad finem charitatis vel ad finem peccati superbiae ».

Veritas maioris statim apparet ex hoc quod non potest esse nisi duplex ultimus finis: caritatis scilicet, vel peccati superbiae. Sed minor remanet probanda; quod scilicet: *angelus bonus vel malus non potest*

*moveri in ea quae sunt ad finem nisi secundum quod constant sub ordine finis. Medium ad hoc probandum sic erit: quia quandocumque considerat conclusiones considerat eos prout sunt in principiis.*

Et constituitur hoc novum argumentum:

« Qui quandocumque considerat conclusiones considerat eas prout sunt in principiis non potest moveri in ea quae sunt ad finem nisi secundum quod constant sub ordine finis;

« Atqui angelus bonus vel malus quandocumque considerat conclusiones considerat eas prout sunt in principiis;

« Ergo angelus bonus vel malus non potest moveri ad ea quae sunt ad finem nisi secundum quod constant sub ordine finis ».

Maior huius argumenti habet veritatem manifestam ex hoc quod in appetibilibus fines sunt sicut principia; ea vero quae sunt ad finem, sicut conclusiones. Minor autem remanet probanda; quod scilicet: *angelus bonus vel malus quandocumque considerat conclusiones considerat eas prout sunt in principiis*. Medium ad hoc probandum sic erit: *quia non procedit ex principiis in conclusionem seorsum utrumque intelligens*.

Et habetur argumentum:

« Qui non procedit ex principiis in conclusionem seorsum utrumque intelligens, quandocumque considerat conclusiones considerat eas prout sunt in principiis;

« Atqui angelus bonus vel malus non procedit ex principiis in conclusiones seorsum utrumque intelligens;

« Ergo angelus bonus vel malus quandocumque considerat conclusiones considerat eas prout sunt in principiis ».

Vis maioris in hoc est quod conclusiones et principia non seorsum intelliguntur; et est evidens. Minor remanet probanda; quod scilicet: *angelus bonus vel malus non procedit ex principiis in conclusiones seorsum utrumque intelligens*. Medium erit: *quia est cuius intellectus non est discursivus*.

Et habetur argumentum:

« Ille cuius intellectus non est discursivus non procedit ex principiis in conclusiones seorsum utrumque intelligens;

« Atqui angelus bonus vel malus est cuius intellectus non est discursivus;

« Ergo angelus bonus vel malus non procedit ex principiis in conclusiones seorsum utrumque intelligens ».

Maior est evidens; nam solus ille cuius intellectus est discursivus procedit ex principiis in conclusiones seorsum utrumque intelligens. Minor autem remaneret ultimatim probanda; quod scilicet: *angelus bonus*



*vel malus est cuius intellectus non est discursivus.* Sed probatio redu-  
citur ad ipsam definitionem naturae angelicae, cuius est habere intel-  
lectum qui non est discursivus sicut in nobis contingit. Unde ultimum  
medium reducitur ad ipsum subiectum propositionis probandae: *quia  
scilicet est angelus.*

Et ita a definitione praedicati usque ad definitionem subiecti per  
admirabilem ordinem principiorum ad conclusionem demonstrandam,  
ab evidentia in evidentiam pervenitur et totum in evidentia concluditur.

En unum exemplum processus sancti Thomae. En mirabilem illum  
ordinem argumentorum qui luce clarior apparet in quolibet articulo.  
Nam, ut unicuique patens esse potuit, in ista analysi nostra, nullum  
medium attulimus quod non fuerit in littera ipsa divi Thomae; et quidem  
iuxta ipsum ordinem quo inveniuntur in littera, sive sumatur iste ordo  
ex parte subiecti, ut in prima expositione nostra quae erat iuxta pro-  
cessum sancti Doctoris, sive sumatur ex parte praedicati, ut in altera  
expositione quae est quasi contraprobatio seu quasi experimentum sum-  
ptum de ipsamet probatione sancti Thomae. Et si quis vellet prae oculis  
habere uno intuitu hunc pulcherrimum ordinem, sic posset instituere  
totum articulum:

« *Angelus bonus vel malus non potest peccare venialiter:*

quia nullo modo potest peccare vel non potest peccare nisi mor-  
taliter:

quia non potest moveri in aliquid nisi in ordine ad finem chari-  
tatis vel peccati superbiae:

quia non potest moveri in ea quae sint ad finem nisi secundum  
quod constant sub ordine finis:

quia quandocumque considerat conclusiones considerat eas prout  
sunt in principiis:

quia non procedit ex principiis in conclusiones seorsum utrumque  
intelligens:

quia est cuius intellectus non est discursivus:

quia est angelus ».

Veritate autem sic manifestata in corpore articuli, facillime patet  
responsio ad obiectiones:

« Ad primum ergo. Dicendum quod homo convenit quidem cum  
angelis in mente sive in intellectu; sed differt in modo intelligendi, ut  
dictum est.

« Ad secundum. Dicendum quod angelus non potuit minus diligere  
creaturam quam Deus nisi simul referens eam in Deum sicut in ultimum  
finem, vel in aliquem finem inordinatum, ratione iam dicta.

« Ad tertium. Dicendum quod omnia illa quae videntur esse venialia daemones procurant ut homines ad sui familiaritatem attrahant, et sic deducant eos in peccatum mortale; unde in omnibus talibus mortaliter peccant propter intentionem finis ».

Quae si vellemus iterum in brevi forma resumere, posset dici:

1° Homo convenit in intellectu cum angelis. - R. Sed non in modo intelligendi.

2° Angelus potest diligere creaturam infra Deum et inordinate. - R. Sed in ordine ad finem peccati mortalis.

3° Daemones provocant homines ad peccata venialia. - R. Semper in ordine ad finem peccati mortalis.

Iam sufficienter ostendimus qua ratione altissima et profundissima Summus Pontifex dum instaret proxima solemnitas canonizationis sancti Thomae effatum nostrum protulerit, quod scilicet *tot miracula fecit quot articulos scripsit*, attento mirabili ordine articulorum inter se et ipsiusmet articuli cuiuscumque in semetipso.

Addatur autem quod, ut ait Leo XIII, in sancto Doctore non solum « neque copiosa quaestionum seges, neque apta partium dispositio, neque optima procedendi ratio, neque principiorum firmitas aut argumentorum robur » ut modo ostendebamus, sed « neque dicendi perspicuitas aut proprietas, neque abstrusa quaeque explicandi facilitas desideratur » (*Aeterni Patris*). Quae dicendi perspicuitas et proprietas, seu abstrusa quaeque explicandi facilitas, iterum sic ab eodem Pontifice proclamatur: « Doctrina quidem est tanta ut sapientiam a veteribus defluentem, maris instar, omnem comprehendat. Quidquid est vere dictum aut prudenter disputatum a philosophis ethnicorum, ab Ecclesiae Patribus et Doctoribus, a summis viris qui ante ipsum floruerunt, non modo ille penitus dignovit, sed auxit, perfecit, digessit tam luculenta perspicuitate formarum, tam accurata disserendi ratione et tanta proprietate sermonis, ut facultatem imitandi reliquisse, superandi potestatem adimisse videatur » (In Epist. de Sancto Thoma Aquinate patrono celesti studiorum optimorum cooptando, die 4 augusti 1880).

Unde, iam tempore canonizationis sancti Thomae, Fr. Guillelmus de Tocco haec habebat: « Sub huius Doctoris lucida et aperta doctrina floruerunt quamplures magistri religiosi et saeculares, propter modum compendiosum, apertum et facilem » (Acta SS., Martii, T. I. p. 663). Alius autem testis sic aiebat: « Etiam laici et parum intelligentes (qui scilicet non ex professo vacarent subtilitatibus scholae) quaerunt et appetunt ipsa scripta habere ».

Praesertim, et in hoc sita est ultima perfectio cuiuslibet articuli



sancti Thomae cum semper in omnibus procedat sanctus Doctor ut vacans ipsemet excellentissime contemplationi theologiae. Porro ista differentia invenitur, iuxta ipsum, inter contemplationem philosophicam et contemplationem theologicam, quod « philosophia humana considerat creaturas secundum quod huiusmodi sunt; fides autem christiana eas considerat non in quantum huiusmodi, utpote ignem in quantum ignis est, sed in quantum divinam altitudinem representat et in ipsum Deum quoquo modo ordinatur. Ut enim *Eccli. XLII* dicitur: *Gloria Domini plenum est opus eius; nonne Dominus fecit enarrare sanctos omnia mirabilia sua?* Et propter hoc etiam alia circa creaturas et philosophus et fidelis (seu theologus) considerat. Philosophus namque considerat illa quae eis secundum naturam propriam conveniunt, sicut igni ferri sursum; fidelis autem ea solum considerat circa creaturas quae eis conveniunt secundum quod sunt ad Deum relata, utpote quod sunt a Deo creata, quod sunt Deo subiecta et huiusmodi. Si qua vero circa creaturas communiter a philosopho et fidei considerantur, per alia et alia principia traduntur. Nam philosophus argumentum assumit ex propriis rerum causis; fidelis autem ex causa prima, ut quia sic divinitus est traditum, vel quia hoc in gloriam Dei cedit, vel quia Dei potestas est infinita. Unde et ipsa maxima sapientia dici debet, utpote semper altissimam causam considerans; secundum illud *Deuteronomii, IV*: *Haec est enim sapientia vestra et intellectus coram populis.* Et propter hoc sibi, quasi principali, philosophia humana deservit. Et ideo interdum ex principiis philosophiae humanae sapientia divina procedit. Nam, et apud philosophos, prima philosophia utitur omnium scientiarum documentis ad suum propositum ostendendum. Exinde etiam est quod non eodem ordine utraque doctrina procedit. Nam in doctrina philosophiae quae creaturas secundum se considerat et ex eis in Dei cognitionem perducit, prima est consideratio de creaturis et ultima de Deo. In doctrina vero fidei, quae creaturas nonnisi in ordine ad Deum considerat, prima est consideratio Dei, et postmodum creaturarum. Et sic est perfectior, utpote Dei cognitioni similior, qui seipsum cognoscens alia intuetur » (*Contra Gentes*, libr. II, cap. 4).

En ideo quare sanctus Doctor in quolibet innumerabilium articulorum a se scriptorum semper agit de Deo vel de creaturis in ordine ad Deum, ita quod solus Deus est proprie subiectum uniuscuiusque horum articulorum.

Et non solum non agitur nisi de Deo, sed iterum contemplatio de Deo est vere theologia, non tantum philosophica. Quarum differentia sic a sancto Doctore explicatur in Commento supra *Canticum Canti-*

*corum*: « Philosophi finem contemplationis ponunt in *sapere*. Sed contemplatio, ut de ea loquuntur theologi, magis consistit in *sapere* quam in *sapere*; et magis consistit in dilectione et dulcedine quam in consideratione. Et si invenitur aliquando studium litterarum pertinere ad contemplationem vitae secundum theologos, hoc est inquantum per huiusmodi studium manuducimur in amorem Dei. Si quis ergo ad hoc studet ut sciat, non ut aedificet et in Dei dilectione proficiat, cognoscat se vivere vita contemplativa secundum philosophos; non secundum theologos » (cap. I). Cuius ratio est quia philosophus, qui sola ratione considerat etiam quae Dei sunt, non pertingit ad Deum ut est obiectum beatitudinis; theologus autem sic ad Deum pertingit: et ideo quodcumque de Deo cognoscit, qui est ipsum bonum subsistens, cognoscit ut a semetipso olim possidendum, et in eo quammaxime fruitione quadam iam inchoata delectatur.

Inde est quod articuli divi Thomae, qui non tractant nisi de Deo vel de his quae ad Deum pertinent, et quidem contemplatione purissima theologica, si considerentur eadem luce et eodem spiritu ac fuerunt a sancto Doctore scripti, non afferunt solam delectationem philosophicam quae consistit in sapere, sed quammaxime et in summo gradu delectationem contemplationis theologicae quae constitit propriissime in sapore et in quadam divina dulcedine. Sanctus enim Doctor ipsemet expresse declarat in initio Summae *contra Gentes* (lib. I, cap. II): « Ut enim verbis Hilarii utar, *ego hoc vel praecipuum vitae meae officium debere me Deo conscius sum, ut eum omnis sermo meus et sensus loquatur* ».

Quod autem istud munus vel officium vitae suae sanctus Doctor perfectissime adimpleverit, ex ipso divino testimonio habemus. Dum enim, quadam die, coram Deo, Neapoli, sanctus Thomas cum lacrymis preces effundebat ut sciret an scripta sua Deo placerent, vox ipsiusmet Christi audita est quae dicebat servo suo: *Bene scripsisti de me, Thoma!* Et cum vox prosequeretur: *Quam ergo mercedem recipies?* respondit sanctus Doctor, dulcedine contemplationis theologicae inebriatus: *Non aliam nisi Te, Domine!*

St. Maximin, Var, Gallia.

P. THOMAS M. PÈGUES, Ord. Praed.,  
Magister in S. Theologia,  
Professor et Regens in Collegio Stud. Prov. Tolosanae.





## PRINCIPIA TRADITA A DIVO THOMA PRO SACRARUM SCRIPTURARUM INTERPRETATIONE

---

*Divus Thomas interpres Sacrae Scripturae.*

Doctor Aquinas non solum philosophorum et theologorum in quaestionibus speculativis est princeps, sed et inter egregios viros eminet, qui Scripturis sacris, fonti divinae revelationis, interpretandis et explanandis omnem navarunt operam.

Si namque scholasticorum opera, uti loquitur Leo XIII in Encyclica *Providentissimus* « composite dilucideque, nihil ut melius antea, sacrorum verborum sensus varii distincti (sunt); cuiusque pondus in re theologica perpensum: definitae librorum partes, argumenta partium; investigata scriptorum proposita: explicata sententiarum inter ipsas necessitudo et connexio: quibus ex rebus nemo unus non videt quantum sit luminis obscurioribus locis admotum », id Angelicotribuendum est quod *etiam hoc nomine inter eos habuit palmam*.

Doctrinam insuper de inspiratione Scripturae sacrae ita expolivit ut per multa saecula vix quidquam alicuius momenti ad eam additum sit (1).

Magnam praeterea Scripturae partem in suis de theologia operibus, occasione data, adhibuit et interpretavit, omnesque libros Veteris et Novi Testamenti nominatim adduxit, plurimosque eorum (nempe *Iob, Psalmos LI, Canticum, Isaiam, Hieremiam, Lamentationes, Matthaeum, Ioannem, Epistolas S. Pauli* et *Quatuor Evangelia* in *Catena aurea*) commentariis auxit omnium ore celebratissimis.

De his commentariis cl. P. Mandonnet, O. P., affirmat: « Les commentaires de St. Thomas d'Aquin marquent un nouveau moment dans l'histoire de l'exégèse. Il transporte dans la dissection et l'interprétation du texte scripturaire la méthode qu'il a créée pour commenter les livres d'Aristote. Au lieu de la méthode d'annotation ou de postilles usitée avant lui, il dissèque les parties du livre et des chapitres pour montrer leur ordre, et leur dépendence, et arrive par un procédé d'analyse de plus en plus circonscrit à l'examen des phrases et des mots. Il crée ainsi le véritable procédé exégétique » (2).

---

(1) CHR. PESCH, *De inspiratione*, etc., pag. 159. — (2) *Dict. de la Bible*, t. II, col. 1465.

Nec solum ratione methodi eminent commentaria D. Thomae, sed et tanta nitent sagacitate eruditionis, profunditate et cohaerentia doctrinae theologiae, luciditate sententiarum, ut Guillelmus de Tocco (1) alique veteres scriptores illum dixerint in explanandis epistolis Sancti Pauli et prophetiis Isaiae aliquando divino Spiritu collustratum, vel divinis visionibus recreatum, et Ioannes de Columna commentarium in Iob appellet *opus mirabile*, et expositionem quatuor Evangeliorum seu Catenam auream *opus incomparabile* (2).

Veterum laudibus in D. Thomam Scripturarum interpretem calculum adiiciunt plurimi ex viris doctissimis recentioris aetatis. Etenim Erasmus (3) ait: « Thomas Aquinas, vir alioquin non suo tantum saeculo magnus. Nam meo quidem animo nullus est recentium theologorum cui par sit diligentia, cui sanius ingenium, cui solidior eruditio, planeque dignus cui linguarum quoque scientia, reliquaue bonarum litterarum suppellex contingeret, qui iis quae per eam tempestatem dabantur tam dextre sit usus ». Erasmo concinit Richardus Simon qui Aquinatem extollit « ceu diligentissimum interpretem, qui veterum commentationes omnes et noverat ac profert et expendit, quaeque sumit pertractanda argumenta omnigena eruditione, quae praesto illi erat, exhaustit » (4). Ex modernis sufficiat afferre R. Cornely, S. I., qui de Angelico Doctore affirmat (5): « Inter S. Pauli commentatores facile princeps, accuratissime ubique in idearum nexum inquit atque tam diligens est in S. Pauli doctrina investiganda, ut nullam voculam praetereat... Quicumque epistolis paulinis operam impendere voluerit, S. Thomae interpretationem continuo consulat necesse est ». Et: « Maximus saec. XIII interpret est S. Thomas Aquin.; eius Catena aurea in Evangelia inter omnes latinas primum locum tenet, eius commentarius in Paulinas etiam a modernis interpretibus nullo modo potest praetermitti, alii eius commentarii... dignissimi sunt qui consulantur. Accuratissimus et subtilissimus est in libris dividendis nexuque logico indicando, uberrimus in afferendis parallelis, quibus singula fere vocabula illustrat, diligentissimus in dogmatico argumento explicando et vindicando » (6).

Inopportunum igitur haud visum est summis labiis pertractare de principiis fundamentalibus quae Angelicus secutus est et quae sequenda tradidit in Scripturarum sacrarum interpretatione.

---

(1) *Vita*, cap. 1. — (2) DE RUBEIS, *Dissertationes*, etc., diss. 1, cap. 2; diss. 2, cap. 1; diss. 1, cap. 1. — (3) *In Epist. ad Rom.*, 1, 5. — (4) Cf. DE RUBEIS, *Dissertatio I*, cap. 4, 3. — (5) *Introductio in Vet. Test. Libros*, vol. III, pag. 584. — (6) *Comp. Int.*, ed. 1914, pag. 168.



*Doctrina S. Thomae de inspiratione.*

INSPIRATIO ET EIUS NATURA. — Primum principium continuo ab Angelico inculcatum, et cui tota innititur Scripturae interpretatio est: Deum seu Spiritum Sanctum esse Scripturarum auctorem (1). « *Fides enim* (2) *supponit Spiritu Sancto dictante* (Scripturam) *promulgatam esse* », et sic ratione principii a quo procedunt Scripturae sacrae habent privilegium super omnes, quia aliae sunt traditae per rationem naturalem, sacra autem Scriptura est divina (3), idest per instinctum inspirationis divinae (4). In conficiendis tamen Scripturis Deus homines adhibuit ita quod illarum *Spiritus Sanctus est auctor, homo vero instrumentum* (5). Fuit namque lingua prophetae organum Spiritus Sancti (in *Is. proem.*), qui ea usus est sicut scriptor utitur calamo (in *Ps. XLIV*), et sicut lingua pueri dicentis verba quae alius ministrat (in *Ps. proem.*). Unde causa principalis efficiens Scripturae est Deus, et homo non est nisi causa instrumentalis (in *2 Cant. proem.*), ac propterea Scriptura Deo attribuitur et est divina, mentem Dei exprimit, et per illam Deus immediate hominibus loquitur. Omnis enim actio quae ex duobus causatur, quorum unum est principale agens, secundum vero instrumentale debet denominari a principaliori, idest in casu a Spiritu Sancto (in *Matth.*, 10, 20), et effectus actionis non assimilatur instrumento sed principali agenti (III, q. 62, a. 1). His coherenter Angelicus docet (*Ad Hebr.* 3, 7, lect. 2): « Auctoritas verborum (Scripturae) est ex hoc quod non sunt prolata humana adinventione sed a Spiritu Sancto ... et sunt verba Spiritus Sancti » et per sacras litteras Deus immediate instruit intellectum in homine (*II Tim.*, 3, 16, lect. 3) et nequaquam dicendum est quod ipse Christus non scripserit, quandoquidem membra eius id operata sint quod dictante capite cognoverunt. Quidquid enim de eius factis et dictis nos legere voluit, hoc scribendum illis tamquam suis manibus imperavit (*Praefatio in Calenam auream*).

Verum ex hoc quod in Scripturis conficiendis homo est tantum instrumentum, non tamen mere passive se habet, nam « si instrumentum nihil ageret secundum illud quod est sibi proprium frustra adhiberetur ad agendum, nec oporteret esse determinata instrumenta determinatarum actionum » (I, q. 45, a. 5). Oportet ergo ut homo vere operetur.

---

(1) I, q. 1, a. 10; In *Is. proem.*; In *Ps. proem.*; in *2 Cant. proem.*, etc. — (2) *II Sentent.*, dist. 12, a. 2. — (3) *II Tim.*, cap. 3, lect. 3. — (4) In *Ps. proem.* — (5) *Quodl.*, VII, a. 14 ad 15.

Ad huius intelligentiam animadvertendum est (III, q. 62, a. 1 ad 2) quod instrumentum habet duas actiones, unam instrumentalem secundum quam operatur in virtute principalis agentis et aliam propriam, quae competit ei secundum propriam formam. Instrumentum autem non perficit instrumentalem actionem nisi exercendo propriam, et haec operatio propria instrumenti eiusque effectus ordine generationis praecedit operationem et effectum principalis agentis ad quos disponit (*Contra Gentes*, II, 21). Unde homo assumptus a Deo ut instrumentum debet exercere actiones proprias, et has exercendo attingere ad effectum principalis agentis.

Cum vero homo sit instrumentum rationale, cuius proprium est ut per rationem moveatur, et Deus unumquodque moveat iuxta eius naturam, influxus Dei in scriptorem sacrum sic se extendet ad intellectum, ad voluntatem et ad ipsas potentias executivas scriptoris sacri, quod ipse scriptor sacer revera intelligat, velit et exsequatur, et ponendo propriam actionem producat effectum a Deo intentum, et modo quo Deus illum intendit. Et licet Deus non sit ligatus instrumentis, neque iis utatur ex necessitate, posito tamen quod instrumento uti velit, non destruit eius naturam nec eius operationem, et instrumentum sub elevatione et motione Dei exercet propriam operationem conformiter ad suam naturam, et hanc exercendo attingit effectum principalis agentis. Si ergo Deus voluit aliquem librum scribi tali lingua vel tali stilo, etc., opportunum ad hoc instrumentum elegit atque adhibuit.

Hac ratione Angelicus explicat diversitatem stili et linguae, etc., quae invenitur inter varios Scripturae libros. De epistola ad Hebraeos (*prol.*) ex. g. ait: Ideo est elegantior in stilo, quia etsi (Paulus) sciebat omnem linguam..., tamen melius sciebat hebraicam tamquam magis sibi connaturalem, in qua scripsit hanc epistolam. Et ideo magis ornate potuit loqui in idiomate suo quam in aliquo alio. Lucas autem, qui fuit optimus prolocutor, istum ornatum transtulit de hebraeo in graecum. Similiter cum Hieronymo elegantiam verborum Isaiae repetit (*prol. in Is.*) ex conditione dicentis, quippe qui erat vir nobilis et urbanae elegantiae; et rusticitatem, idest simplicitatem, eloquii Ieremiae ex loco in quo propheta natus est (*prol. in Ierem.*) desumendam esse affirmat.

INSPIRATIO VERBALIS. — Quamvis in instrumento duplex actio sit distinguenda, ut supra dictum est, tamen quantum ad effectum non est putandum quod hic debeat scindi in duas partes separatas, quarum una sit tribuenda principali agenti, et alia instrumento, sed (*Contra Gentes*, III, 70) *totus effectus attribuitur instrumento et principali agenti etiam totus*; huic quidem tamquam ex se operanti, alteri vero tamquam ope-

ranti ex motione alterius. Hinc in Scriptura sacra non est facienda dissectio, qua una pars, nempe conceptus, tribuatur Deo, et alia pars, scilicet verba materialia, tribuatur homini, sed tota Scriptura et quantum ad conceptus et quantum ad verba Deo et homini est attribuenda, Deo nempe ut causae principali, homini vero ut instrumento. His conformiter Angelicus (*in Matth.*, 3, 11) docet esse per inspirationem Spiritus Sancti quod in talibus (portare calceamenta, solvere calceamenta) Evangelistae dissonent in verbis, et (III, q. 60, a. 5 ad 1) affirmat: « Iudicio Spiritus Sancti determinatum est quibus similitudinibus in certis Scripturae locis res spirituales significantur, ut cum Deus aliquando metaphorice significatur per lapidem, quandoque per leonem, quandoque per solem, aut aliud huiusmodi ».

INSPIRATIO ET PROPHETIA. — Ulterius progreditur Aquinas in analisim conceptus inspirationis, eamque reducit ad prophetiam large acceptam (*De Ver.*, q. 12, a. 13). Etenim (*in Ier. proem.*) prophetae Dei dicuntur propter tria: Primo quia a Deo inspirati ... secundo quia a Deo missi ... tertio quia Deum testificati. Haec tria ut patet conveniunt cuilibet auctori sacro, unde convenienter inspiratio reducitur ad prophetiam. Iamvero prophetia (*De Ver.*, q. 12, a. 7), est quaedam supernaturalis cognitio. Ad cognitionem autem requiruntur duo, scilicet acceptio cognitorum et iudicium de acceptis. Quandoque igitur cognitio est supernaturalis secundum acceptionem tantum, quandoque secundum iudicium tantum, quandoque secundum utrumque. Si autem sit secundum acceptionem tantum supernaturalis, non dicitur ex hoc aliquis propheta, sicut Pharaonon est dicendus propheta... Si vero habeat supernaturale iudicium vel simul iudicium et acceptionem, ex hoc dicitur esse propheta... Unde omnis propheta vel habet tantum iudicium supernaturale (et tunc dicitur propheta in largo sensu), ... vel habet acceptionem simul cum iudicio (et tunc dicitur propheta in sensu stricto). Si ergo (II, II, q. 174, a. 2 ad 3) alicui infundatur lumen intellectuale non ad cognoscendum aliqua supernaturalia, sed ad iudicandum secundum certitudinem veritatis divinae ea quae humana ratione cognosci possunt, sic talis prophetia intellectualis est infra illam, quae est cum imaginaria visione ducente in supernaturalem veritatem, cuiusmodi prophetiam habuerunt omnes illi qui numerantur in ordine prophetarum... qui loquebantur dicentes ad populum: Haec dicit Dominus; quod non faciebant illi, qui hagiographa conscripserunt, quorum plures loquebantur frequentius de his quae humana ratione cognosci possunt, non quasi ex persona Dei, sed ex persona propria cum adiutorio tamen divini luminis.



Talis fuit (*De Ver.*, q. 12, a. 12, et *Ad Hebr.*, lect. 1) forte inspiratio Salomonis inquantum de moribus hominum et de naturis rerum, quae naturaliter accipimus, divino instinctu caeteris certius iudicavit. Eius mens illuminata est ad ea quae sunt secundum rationem humanam, et propterea non dicitur propheta (in sensu stricto) sed sapiens (1). De libro *Iob* ait Angelicus (*Prol. in Iob*): Post datam legem et prophetas in numero hagiographorum, idest librorum per Spiritum Dei sapienter ad eruditionem hominum conscriptorum, primus ponitur liber *Iob*: cuius tota intentio in hoc versatur, ut per rationes probabiles ostendatur res humanas divina providentia regi.

Ex dictis manifeste eruitur quod simplex inspiratio non exigit supernaturalem acceptionem cognitorum, sed solum requirit iudicium supernaturale. Unde Aquinas postquam dixit de Matthaeo (*In Matth.*, lect. 1) quod eodem Spiritu loquebatur ac Isaia propheta, et de Ioanne (*Cat. au. Ioan.*, 21, 24) quod scribebat Spiritu Sancto, subiungit ex Beda (*Cat. au. Luc.*, 1, 2): et tamen Matthaeus quoque et Ioannes in multis quae scriberent ab his qui infantiam, pueritiam, genealogiamque eius (Christi) scire, et gestis eius interesse potuerunt, audire opus habebant. De Marco et Luca (*Cat. aur. proem. in Luc.*) refert ex Eusebio: Tradunt quod (Lucas) Evangelium suum ex Pauli ore conscripserit, sicut Marcus quae ex Petri ore fuerant praedicata.

Non tamen putandum est quod influxus inspirationis sistat in solo intellectu scriptoris inspirati; extenditur enim ad eius voluntatem et ad ipsas eius potentias executivas. Mens enim prophetae (II, II<sup>ae</sup>, q. 173, a. 4) movetur non solum ad aliquid apprehendendum, sed etiam ad aliquid loquendum vel ad aliquid faciendum (ergo et ad scribendum), et quandoque quidem ad omnia tria simul, quandoque vero ad unum tantum. Cum autem aliquis cognoscit se moveri a Spiritu Sancto ad aliquid aestimandum vel significandum verbo vel facto, hoc proprie ad prophetiam pertinet, cum autem movetur, sed non cognoscit, non est perfecta prophetia sed quidam instinctus propheticus. Mens namque (ibid., q. 171, a. 5) prophetae dupliciter a Deo instruitur: uno modo per expressam revelationem; alio modo per quemdam instinctum occultissimum, quem interdum etiam nescientes humanae mentes patiuntur... Ad ea quae cognoscit (propheta) per instinctum, aliquando sic se habet ut non plene discernere possit utrum hoc cogitaverit aliquo divino Spiritu, vel per spiritum proprium ... talis enim instinctus est quiddam imperfectum in

---

(1) Cf. *Exp. I in Cant.* 1.

genere prophetiae. Verum, notat Caietanus, et si quidem divino instinctu loquitur, quamvis non discernat se loqui divino instinctu, attamen impossibile est quod falsum dicat, quoniam divinus instinctus non potest esse principium falsi.

Ex his concludere licet: *non esse necessarium ut auctor sacer habeat conscientiam suae inspirationis*. De influxu inspirativo valent praeterea quae Angelicus docet de lumine prophetico (II, II, q. 171, a. 2), quod videlicet *non inest intellectui prophetae per modum formae permanentis... sed per modum cuiusdam passionis vel impressionis transeuntis*, et quod (ibid., q. 173, a. 4) *mens prophetae cum sit instrumentum deficiens, etiam veri prophetae non omnia cognoscunt quae in eorum visis, aut verbis, aut etiam factis Spiritus Sanctus intendit*.

CRITERIUM INSPIRATIONIS. - Ad quaestionem undenam sciamus aliquem librum esse divinitus inspiratum respondetur: Iuxta D. Thomam hoc nos habere ab Ecclesia, quae illud ab Apostolis accepit. In praef. ad *Caten. aur. in Luc.* Angelicus, sequendo Augustinum, ait: Marcus et Lucas eo tempore scripserunt quo non solum ab Ecclesia Christi, verum etiam ab ipsis adhuc in carne manentibus Apostolis probari meruerunt. Et in praef. ad *Cat. aur. in Marc.* postquam retulit Marcum scripsisse quae Petrus praedicaverat, addit: Petrus factum confirmavit et *in perpetuum legendam scripturam Ecclesiis tradidit*. Et in *Ioan.*, 21, 24, lect. 6: Ideo addit hoc (*et scripsit haec*) ne videatur hoc Evangelium propter hoc quod scriptum fuerat post mortem omnium Apostolorum, et alia Evangelia approbata fuerant ab eis, et specialiter illud Matthaei. minoris esse auctoritatis quam alia tria Evangelia. *Et scimus quia verum est testimonium eius*. Hic ponitur veritas Evangelii. Et loquitur in persona totius Ecclesiae, a qua receptum est hoc Evangelium.

*Sacra Scriptura ab omni errore immunis.*

DE IMMUNITATE SCRIPTURAE AB OMNI ERRORE ET CONTRADICTIONE. - Quia Scriptura sacra Spiritu Sancto inspirante conscripta Deum habet auctorem principalem, vi suae originis immunis est a quocumque errore et a quacumque contradictione. Propterea Angelicus Doctor absolute pronuntiat (*De Pot.*, q. 4, a. 2): *Scripturae divinae a Spiritu Sancto traditae non potest falsum subesse*, sicut nec fidei, quae per eam docetur. Et adhuc clarius, si ita loqui fas est, suam sententiam exprimit (II, II, q. 110, a. 3 ad 1): Nec in Evangelio nec in aliqua Scriptura canonica fas est opinari aliquod falsum asseri, nec quod scriptores earum mendacium dixerint, quia periret fidei certitudo, quae auctoritati sacrae Scripturae innitur.

Fides enim (I, q. 1, a. 8 ad 2) nostra innititur revelationi apostolis et prophetis factae, qui canonicos libros scripserunt... Unde dicit Augustinus (*Epist. ad Hieron., ep. XIX*, cap. 1): Solis eis Scripturarum libris qui canonici appellantur, didici hunc honorem deferre, ut nullum auctorem eorum in scribendo aliquid errasse firmissime credam (1).

Ratio huius est quia omnia, quae in sacra Scriptura divinitus tradita continentur, pertinent ad obiectum fidei, et homo debet esse paratus credere quidquid divina Scriptura continet (II, II, q. 2, a. 5). Angelicus Doctor hoc explicat (I, q. 32, a. 4) dicendo: Ad fidem pertinet aliquid dupliciter: Uno modo directe, sicut ea quae nobis sunt principaliter divinitus tradita, ut Deum esse trinum et unum, etc. Indirecte vero ad fidem pertinent ea, ex quibus negatis, consequitur aliquid contrarium fidei, sicut si quis diceret Samuelem non fuisse filium Helcanae; ex hoc enim sequitur Scripturam divinam esse falsam.

His coherenter Angelicus affirmat (*ad Tit., 3, 9*, lect. 2): In Scriptura sacra secundum veritatem nihil est contrarium, sed si aliquid apparet contrarium, vel est quia non intelligitur, vel quia corrupta sunt vitio scriptorum (idest transcriptorum), quod patet specialiter in numeris et genealogiis. Et (*In Ioan., 13, 1*, lect. 1): *Haereticum est dicere quod aliquid falsum non solum in Evangeliiis sed etiam in quacumque canonica Scriptura inveniatur*, et ideo necessarium est dicere quod omnes Evangelistae dicunt idem, et in nullo discordant (cf. *ibid., 2, 12*, lect. 2). Unde in *Summa* postquam dixit (I, q. 1, a. 10 ad 3): *Sensui litterali sacrae Scripturae numquam potest subesse falsum*, in quaestione 68, a. 1, hanc regulam tradit pro explicatione 1, cap. *Gen.*: In huiusmodi quaestionibus duo sunt observanda: *Primum quidem ut veritas Scripturae inconcusse teneatur*. Secundum, cum Scriptura divina multipliciter exponi possit, quod nulli expositioni aliquis ita praecise inhaereat, ut si certa ratione constiterit hoc esse falsum quod aliquis sensum Scripturae esse credebat, id nihilominus asserere praesumat, ne Scriptura ex hoc ab infidelibus derideatur, et ne eis via credendi praecludatur.

Hinc palam deducitur summa Scripturae auctoritas, et propterea Angelicus centies repetit: In contrarium sufficit auctoritas Scripturae, et I, q. 68, a. 2, super illa verba: *divisit aquas quae erant ... super firmamentum*, etc., sua facit verba Augustini: Maior est Scripturae huius auctoritas quam omnis humani ingenii capacitas. Unde quoquo modo et qualeslibet aquae ibi sint, eas tamen ibi esse minime dubitamus.

---

(1) Cf. *In Ioan., XXI*, lect. 6.



*De sensibus S. Scripturae.*

Ad rectam Scripturarum interpretationem omnino requiritur ut earum sensus determinetur. Etiam in hac parte Angelicus normas tradit omnino sequendas.

DE SENSU LITTERALI ET SPIRITUALI SCRIPTURAE SACRAE. — Sensus est id quod per voces aliquis significare intendit. Cum autem auctor Scripturae sit Deus (I, q. 1, a. 10) in cuius potestate est ut non solum voces ad significandum accomodet ... sed etiam res, ... ideo hoc habet proprium (Scriptura) quod ipsae res significatae per voces etiam significant aliquid. Illa ergo *prima significatio qua voces significant res pertinet ad primum sensum, qui est historicus*, vel litteralis. Illa vero *significatio qua res significatae per voces iterum res alias significant dicitur sensus spiritualis*, seu mysticus (*Ad Gal.*, 4, 24, lect. 7), qui super litteralem fundatur et eum supponit (1).

SENSUS LITTERALIS PROPRIUS ET TRANSLATUS. — Deus enim, qui est auctor Scripturae (I, q. 1, a. 9), omnibus providet secundum quod competit eorum naturae. Est autem naturale homini ut per sensibilia ad intelligibilia veniat ... Unde convenienter in sacra Scriptura traduntur nobis spiritualia sub metaphoris corporalium. In locutionibus autem metaphoricis (*In Is.*, 6, 2) non est litteralis sensus illud, quod significatur per verba, sed quod loquens per verba vult significare. Non enim (I, q. 1, a. 10 ad 3) cum Scriptura nominat brachium Dei est litteralis sensus quod in Deo sit huiusmodi membrum corporale, sed id quod per hoc membrum significatur, scilicet virtus operativa. Et ideo (*Ad Gal.*, 4, 24, lect. 7) per litteralem sensum potest aliquid significari dupliciter: *secundum nempe proprietatem locutionis* (sensus litteralis proprius) vel *secundum similitudinem*, seu metaphoram (sensus litteralis translatus). Unde sub litterali sensu includitur parabolicus seu metaphoricus (2).

SENSUS LITTERALIS MULTIPLEX. — Quia sensus litteralis est quem auctor intendit (I, q. 1, a. 10), et auctor Scripturae est Deus, qui omnia simul uno intellectu comprehendit, non est inconveniens si etiam secundum sensum litteralem in una littera sacrae Scripturae sint plures sensus. Imo (*De Pot.*, q. 4, a. 1) ad dignitatem divinae Scripturae pertinet ut sub una littera multos sensus contineat, ut sic et diversis intellectibus hominum conveniat, et unusquisque miretur se in divina Scriptura

---

(1) Cf. *Quodl.*, 7, q. 6, a. 15. — (2) Cf. *in Iob.*, 1, lect. 2.

posse invenire veritatem quam mente concepit... Unde non est incredibile Moysi et aliis sacrae Scripturae auctoribus hoc divinitus esse concessum, ut diversa vera, quae homines possent intelligere, ipsi cognoscerent, et ea sub una serie litterae designarent, ut sic quilibet eorum sit sensus auctoris. Unde si etiam aliqua vera ab expositoribus sacrae Scripturae litterae aptentur, quae auctor non intelligit, non est dubium quin Spiritus Sanctus intellexerit, qui est principalis auctor divinae Scripturae. Nam (*Quodl.*, 7, a. 14 ad 5) Spiritus Sanctus in uno verbo Scripturae intellexit multo plura quam per expositores sacrae Scripturae exponantur vel discernantur (1).

SENSUS LITTERALIS SEMPER EST CONTINUUS (*Exp. II in Cant. prol.*) unde in omni textu Scripturae oportet adesse sensum litteralem vel proprium vel translatum. Mysticum sensum non oportet esse continuum. Ceterum cum sensus spiritualis (*Quodl.*, 7, a. 14 ad 1) semper fundetur super litteralem et ex eo procedat, si esset aliquis textus sine sensu litterali esset textus sine aliquo sensu, quod implicat contradictionem. Propterea Angelicus ait (*Quodl.*, 7, art. 15 ad 5): Quatuor isti sensus (litteralis et tres species sensus spiritualis) non attribuuntur sacrae Scripturae, ut in qualibet eius parte sit in istis quatuor sensibus exponenda, sed quandoque istis quatuor, quandoque tribus, quandoque duobus, quandoque uno tantum (idest litterali).

*Ex solo sensu litterali potest trahi argumentum* (I, q. 1, a. 10 ad 1) et hoc non propter defectum auctoritatis sensus spiritualis, sed (*Quodl.*, 7, a. 14 ad 4) ex ipsa natura similitudinis in qua fundatur sensus spiritualis. Una enim res pluribus similis esse potest, unde non potest ab illa, quando in Scriptura proponitur, procedi ad aliquam illarum determinate. Ex hoc patet quod si ipsa Scriptura et traditio, etc., doceant aliquam rem esse figuram alterius, uti e. g. de serpente aeneo, de Melchisedech, etc., tunc ex sensu spirituali potest trahi efficax argumentum uti videre est ex. g. in epistolis ad Galatas et ad Hebraeos.

Hinc Angelicus in suis expositionibus praecipue insistit in sensu litterali, sive proprio sive translato. Ex. g. (*Prol. in Iob*): Intendimus compendiose... librum istum... secundum litteralem sensum exponere, etc. (*Prol. in Ierem.*): Est materia secundum ordinem historicum captivitas populi, quae compassionis orationem excitabat; (*Prol. in Lam.*): Sensu historico *Lamentationes* deplorant Iudaeorum captivitatem; (*In II Cant. 1*): Intentio principalis huius operis est exprimere mutua desideria inter

---

(1) Cf. 2 *Sent.*, dist. 12, q. 1, a. 2 ad 7.

sponsum et sponsam, sive inter Christum et Ecclesiam (*Psal. XXI*): Specialiter iste psalmus agit de persona Christi, et hic est eius sensus litteralis, etc.

SENSUS SPIRITUALIS MULTIPLEX EST (I, q. 1, a. 10; *Quodl.*, 7, a. 15; *Ad Gal.*, 4, 24, lect. 7), nempe *allegoricus*, secundum quod ea quae sunt veteris legis significant ea quae sunt novae legis; *moralis*, secundum quod ea quae facta sunt in Christo sunt signa eorum quae nos agere debemus; *anagogicus*, secundum quod ea quae sunt novae legis significant ea quae sunt gloriae aeternae. Haec tamen multiplicitas sensuum non facit aequivocationem, quia omnes isti sensus fundantur super sensum litteralem et procedunt ab eo; et aliunde (*Quodl.*, 7, a. 14 ad 3) nihil est quod occulte in aliquo loco sacrae Scripturae tradatur, quod non alibi manifeste exponatur.

### *De regulis interpretationis.*

REGULAE PRACTICAE PRO SCRIPTURARUM SACRARUM INTERPRETATIONE. - Ex his quae hucusque animadvertimus eruitur sequens regula (I, q. 102, a. 1): *In omnibus quae Scriptura tradit per modum historicae narrationis est pro fundamento tenenda veritas historiae, et desuper spirituales expositiones fabricandae.* Hinc e. g. ea quae de paradiso in Scriptura dicuntur, per modum narrationis historicae proponuntur (*ibid.*) et similiter lignum vitae est quaedam materialis arbor, et lignum scientiae boni et materialis arbor fuit (*ibid.* ad 4). Idem dicendum de iis quae pertinent ad productionem corporis primi hominis et primae mulieris, ad peccatum primorum parentum, etc. Attamen notandum est quod Moyses loquebatur rudi populo, qui nihil nisi corporalia potest capere (*ibid.*, q. 67, a. 4), unde ei condescendens secutus est quae sensibus apparent, et ea tantum proposuit quae in manifesto apparent (*ibid.*, q. 69, a. 2 ad 3, et q. 70, a. 1). Haec praecipue applicantur narrationi de opere sex dierum, et quando agitur de phoenomenis naturalibus, quae sub sensibus cadunt.

Cohaerenter ad hanc regulam, dum Angelicus ex. g. ex una parte affirmat quod liber *Iob* per modum poëmatici conscriptus est (*In Iob*, 3, lect. 1), ex altera eius historicitatem propugnat. Dicit enim (*prol. in Iob*): Fuerunt aliqui, quibus visum est quod *Iob* iste non fuerit aliquid in rerum natura, sed quod fuerit quaedam parabola conficta ut esset quoddam thema ad providentiae disputationem, ... et quamvis ad intentionem libri non multum referat, utrum sic vel aliter fuerit, refert tamen quantum ad veritatem. Videtur enim praedicta opinio auctoritati sacrae



Scripturae obviare, dicitur enim Ezech., 14, 14, ex persona Domini: *Si fuerint tres viri in medio eius, Noe, Daniel, et Iob, ipsi iustitia sua liberabunt animas suas*. Manifestum est autem Noe et Daniel homines in rerum natura fuisse, unde nec ... de Iob in dubium debet venire ... hominem in rerum natura fuisse. Et cap. I, lect. 1, super verba: *in terra Hus nomine Iob*, adiungit: videntur haec duo posita esse ad firmandum hoc quod dicitur non esse parabolam sed rem gestam.

REGULA AD EXPONENDUM PSALTERIUM ET PROPHETIAS. — Circa modum exponendi tam in psalterio quam in aliis prophetiis (*In Ps. proem.*), evitare debemus unum errorem damnatum in quinta Synodo, errorem nempe Theodori de Mopsuetia, qui dixit quod in sacra Scriptura et prophetiis nihil expresse dicitur de Christo, sed de quibusdam aliis rebus, sed adaptaverunt Christo. Hic modus exponendi damnatus est in illo Concilio, et *qui asserit sic exponendas Scripturas haeticus est*. Psalmi sic exponendi sunt de rebus gestis ut figurantibus aliquid de Christo et Ecclesia. Prophetiae autem aliquando dicuntur de rebus quae tunc temporis erant, sed non principaliter dicuntur de eis, sed in quantum figura sunt futurorum, et ideo Spiritus Sanctus ordinavit, quod quando talia dicuntur, inserantur quaedam quae excedunt conditionem illius rei gestae, ut animus elevetur ad figuratum. Sicut ex. gr. in Daniele multa dicuntur de Antiocho in figuram Antichristi, unde ibi quaedam leguntur quae non sunt in eo completa, implebuntur autem in Antichristo, sicut etiam aliqua de regno David et Salomonis leguntur, quae non erant implenda in talium hominum regnum, sed impleta fuerunt in regno Christi, in cuius figura dicta sunt. Sicut ex. gr. psalmus 71 *Deus iudicium tuum regi da*, qui est secundum titulum de regno David et Salomonis, aliquid ponit in eo quod excedit facultatem ipsius, scilicet: *Orietur in diebus eius iustitia*, etc. Exponitur ergo iste psalmus de regno Salomonis in quantum est figura regni Christi, in quo omnia complebuntur ibi dicta. Item psalmus 2 de regno David in figura regni Christi agit, etc. Praeterea (*In Matth.*, cap. 1, 22) in veteri Testamento aliqua sunt quae referuntur ad Christum, et de eo solo dicuntur: sicut illud: *Ecce virgo in utero concipiet, et pariet filium* (*Is.*, 7, 14), et illud psalmi 21, 2: *Deus, Deus meus*, etc., et si quis alium sensum litteralem poneret esset haeticus, et est haeresis damnata.

SCRIPTURA EXPONENDA EST IUXTA SENSUM ECCLESIAE. — Nam (*In Matth.*, 10, 2) Christus posuit Apostolos divulgatores sacrae Scripturae, et (*In Ioan.*, 16, lect. 3) dedit eis spirituales intellectum omnium Scripturarum, quando aperuit illis sensum ut intelligerent Scripturas. Propterea Ecclesia (*Exp. 1 in Cant.* 4, lect. 1) caelestis doctrinae fluentis manat...

Ipsa est puteus aquarum viventium... Aquae viventes ipsa mysteria Scripturarum vocantur... De Ecclesia fluunt, idest emanant, aquae doctrinarum caelestium... cum magna virtute, qua omnia haereticorum figmenta destruuntur. Exinde sequitur ut scientia Scripturarum sit quaerenda in Ecclesia et ab Ecclesia, et qui exponit Scripturam in contrarium ei quod per Spiritum Sanctum est revelatum et ab Ecclesia propositum haereticus censendus est (1).

SCRIPTURA EXPONENDA IUXTA SENSUM SANCTORUM PATRUM. — Christus enim (*I Exp. in Cant. 1*) Ecclesiam suam doctrinis sanctorum Patrum instruit... et Doctores non solum cibum nobis salutaris doctrinae ministrant, sed etiam secreta Scripturarum manifestant (2). In Doctoribus (*II Exp. in Cant. 5*) quasi in quibusdam parvis areis Scripturarum aromata triturantur et confringuntur, inquantum Doctores ea quae sunt in sacro canone quasi in magna area docent alios secundum modum eis proportionatum. Et huiusmodi parvae areae sunt consitae... a pigmentariis, idest a prophetis et Apostolis a quibus accipientes doctrinam alios docent.

Haec sequens principia ipse Aquinas in suis commentariis continuo ad Patres Augustinum, Hieronymum, Chrysostomum, etc., sese appellat, eorumque interpretationem sequendam statuit (ex. gr. *Is.*, cap. 11): Hoc capitulum tripliciter exponitur. Hieronymus et omnes sancti nostri exponunt de restauratione facta per Christum et de Christo..., et haec expositio est simpliciter vera: Et *Is.*, cap. 53. *Ego qui loquor*, etc. Sciendum quod omnes sancti communiter hoc exponunt de Christo, etc. Contra Rabbi Moisen, qui verba: *Spiritus Dei ferebatur super aquas* intelligebat de vento, ait (I. q. 74, a. 3, ad 4): Secundum sanctos per Spiritum Dei intelligitur Spiritus Sanctus.

Ceterum etiam in iis quae neque ab Ecclesia neque a Patribus sunt determinata, *semper sequenda est analogia fidei*. Ait enim Angelicus (2 *Sent.*, d. 12, q. 1, a. 2): Auctoritati Scripturae in nullo derogatur dum diversimode exponitur, *salva tamen fide*, quia maiori veritate eam Spiritus Sanctus foecundavit, quam aliquis homo invenire possit.

Optimum de hac re exemplum praebet ipse Aquinas in expositione de opere sex dierum, firmo gressu incedens inter expositiones S. Augustini et Patrum graecorum, Basilii praesertim et Chrysostomi.

---

(1) Cf. 2a 2ae, q. 11, a. 2, ad 2. — (2) Cf. ibid, cap. 3 et 5.

*Interpretationis subsidia.*

SCIENTIA LINGUARUM, CODICES, VERSIONES, etc. – Praescindendo a quaestione an linguam hebraicam et graecam calluerit D. Thomas hoc tamen indubium est quod harum linguarum utilitatem ad Scripturas interpretandas optime perspexit. Unde ex. gr. in Commentario super Isaïam continuo sese appellat ad textum hebraicum: Cap. 1, *Filii Amos*: Iste Amos non est ille qui est de numero duodecim prophetarum, quia aliis elementis apud hebraeos uterque describitur. Cap. 8: Apud hebraeos *ruah* idest spiritus est feminini generis. Cap. 6: In hebraeo est *alma* quae significat iuvençulam nubilem, etc.

In psalmis etiam continuo textum hebraicum citat (*Psalm.* 2): In hebraeo psalmi secundum ordinem litterarum ordinantur... in primo *aleph.*, in secundo *beth.*, etc. Similiter, ex. gr., Psalm. 28, 6 *et comminuet eas tamquam vitulum Libani*, etc. hebraei habent sic: Et comminuet eas tamquam vitulum Libani et Saron tamquam filium bubalorum, etc. (1).

Graecum textum Septuaginta saepe etiam adhibet ex. gr. In *Is.*, 9. *Vocabitur admirabilis*, etc.: Septuaginta subticuerunt et posuerunt loco illorum: Magni consilii Angelus. In *Psalm.* XXI. *Deus, Deus meus, respice in me*: Haec est translatio Septuaginta. In graeco autem et in hebraico non est *respice in me*, sed habetur sic: *Deus, Deus meus, quare me dereliquisti*. In Psalm. 44. *Unxit te, Deus, Deus tuus*: Haec littera Deus vel est nominativi casus, vel vocativi, et ideo in latino est dubium, sed in graeco non, quia ibi unus est casus nominativi et alius vocativi. Ibid.: Ubi nos habemus *gutta*, graecus habet *aloes*, hebraei *stactes*. Exempla possent multiplicari in infinitum. D. Thomas citat etiam graecam versionem Symmachi (*In Is.*, 1, 1; *In Ierem.*, 17, 6) et varias codicum lectiones (*I Exp. in Cant.* 2, 17: *in Matth.*, 5, 22), etc.

Optima sunt quae habet D. Thomas in Proemio ad Psalmos, ubi loquitur de tribus translationibus: Translationes sunt tres, una a principio... haec vitiata tempore Hieronymi propter scriptores... Unde ad preces Damasi Hieronymus psalterium correxit et hoc legitur in Italia... Sed quia haec translatio discordabat a graeco... transtulit rursus Hieronymus de graeco in latinum, et hoc Damasus Papa fecit cantari in Francia et concordat de verbo ad verbum cum graeco... Postea Sophronius... rogavit Hieronymum ut psalterium de hebraeo in latinum trans-

---

(1) Cf. *ibid.*, v. 7.



ferret... annuit Hieronymus, quae translatio concordat omnino cum hebraeo sed non cantatur in aliqua ecclesia, habetur tamen a multis. Hanc litteram Hieronymi continuo adhibet D. Thomas in suis commentariis, eamque ex. gr. in psalmo 9<sup>o</sup> citat sexdecim vicibus.

Praeter litteram Hieronymi, et graecum et hebraicum, saepius etiam citat aliam litteram seu versionem latinam, nempe antiquam italicam. Ex his luculenter patet quanti Angelicus habuerit sic dictam criticam textualem, et quantum haec sit necessaria ad rectam et solidam Scripturarum interpretationem.

QUAESTIONES CRITICAE DE AUCTORE, DE LINGUA, etc. - Utilitatem et necessitatem harum quaestionum optime novit Aquinas, easque pertrahat, praecipue in proemiis ad singulos libros. Sic ex gr. in Psalm. proem. ait: Antequam ad litteram veniamus, tria in generali considerata sunt: 1<sup>o</sup> de translationibus huius operis, 2<sup>o</sup> de modo exponendi, 3<sup>o</sup> de eius distinctione. Et in 2<sup>o</sup> Exp. Cant. proem.: In principio cuiuslibet libri duo sunt notanda, primo quis sit libri titulus, secundo quae sint causae operis. Deinde assignat causam materialem Christum et Ecclesiam, causam principalem efficientem Deum, causam instrumentalem Salomonem, etc. Sequitur divisio operis et cap. 1 acute notat: Sponsa loquitur more amantis, qui propter fervorem dilectionis loquendo ordinem non valet servare, ideo aliquando loquitur in tertia persona, aliquando in secunda.

Similiter de libro Iob (cap. 3, lect. 1) ait: Liber iste per modum poëmatis scriptus est, etc. (cap. 7, lect. 4): Iob procedit more disputationis, cui a principio sufficit falsam opinionem refellere, et postmodum aperit quid ipse de veritate sentiat, etc. Et (cap. 8, lect. 1): Baldad... loquitur sicut solent homines loqui contra sententias non intellectas, etc., et (cap. 4, lect. 1): Eliphaz satis impatientis et irati consuetudinem exprimit, qui non patitur audire verba usque ad finem, etc., et (cap. 39, lect. 1 in fine): Iob tripliciter in hoc libro invenitur fuisse locutus. Primo quidem quasi repraesentans affectum sensualitatis..., secundo exprimens deliberationem rationis humanae, dum contra amicos disputaret. Tertio inspirationem divinam dum ex persona Domini verba induxit. Et quia humana ratio dirigi debet secundum inspirationem divinam; post verba Domini, quae secundum humanam rationem dixerat reprehendit.

Digni praeterea sunt qui legantur prologus in Iob, ubi inquit an Iob fuerit persona realis, et prologus ad Hebraeos in quo tangit quaestionem de auctore et de stilo et lingua, et prologus ad Romanos in quo personam et doctrinam Pauli mire extollit, etc.

Spatium deficit ad plene celebranda merita D. Thomae erga sacram Scripturam. Hoc innuisse sufficiat nullum inter antiquos Doctores aut clarius, aut profundius, aut magis complete principia tradidisse de Scripturarum interpretatione. Nullus praeterea inter veteres exegetas commentarios elaboravit tanta cum methodo scientifica, sicuti Aquinas, qui fretus omnibus, quae tunc temporis licebat subsidiis, viam planam aperuit ad recte verbum Dei scriptum interpretandum.

Fribourg (Freiburg), Albertinum, Helvetia.

P. MARCUS SALES, Ord. Praed.

*Magister in S. Theol., Professor S. Theol.*

*in Universitate Friburgensi Helvetiorum, ex Provincia S. Petri M.*

---

# DE NATURA ET EXTENSIONE INSPIRATIONIS BIBLICAE SECUNDUM PRINCIPIA ANGELICI DOCTORIS

---

## § I. - NATURA INSPIRATIONIS.

Auctor principalis S. Scripturae est Spiritus Sanctus, ...  
homo fuit auctor instrumentalis S. Scripturae.

(S. THOMAS, *Quodl.* VII, art. 14).

Angelicus Doctor de inspiratione biblica ex professo tractat in *Summa Theologica*, ubi loquitur de gratiis gratis datis seu charismatibus, quae ad cognitionem pertinent. scil. in II<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q. 171-174. Omnia haec charismata ad cognitionem pertinentia comprehendit sub uno nomine *prophetiae*; de qua fusius - at non clarius - loquitur in quaestione disputata *De Veritate*, q. 12. Alibi vero, sive in quodlibetis sive in commentariis biblicis, adhuc pluries obiter alludit ad idem subiectum, prout ex sequentibus apparebit (1).

Fatente cl. Chr. Pesch S. J., « S. Thomas Aquinas doctrinam de inspiratione S. Scripturae ita expolivit, ut per multa saecula vix quidquam alicuius momenti ad eam additum sit » (2). Idem scribit Doctor

---

NOTA. - Quae hic leguntur, efformant duo capita tractatus mox edendi circa *Inspirationem biblicam*. Inde apparentes omissiones, aut allusiones ad iam dicta.

(1) Recenter S. THOMAE doctrinam de inspiratione biblica exposuerunt et amplexi sunt: CARD. ZIGLIARA, *Propaedeutica ad S. Theologiam* (ed. 5) p. 143 sq.; DE GROOT, V. O. P., *Summa apologetica de Ecclesia* (ed. 3) p. 646 sq.; PÈGUES TH., O. P., *Une pensée de S. Thomas sur l'inspiration scripturaire*, *Revue Thomiste*, 1895, pp. 95-112; LAGRANGE M. I. O. P., praecipue conferantur studia *R. Biblique*, 1895, p. 563 sq.; 1896, pp. 199 sq., 485 sq. (PÈGUES, *ibid.* 1897, p. 75 sq.); CHAUVIN, C., *L'inspiration des divines écritures*, 1896; *Leçons d'Introduction générale* (1904); ZANECCHIA, D. O. P., *Divina Inspiratio*, 1898; *Scriptor sacer*, (1903); CARD. BILLOT, *De Inspiratione S. Scripturae* (ed. 2) 1906; HUGON ÉD. O. P., *La causalité instrumentale en Théologie*, 1907; POPE, H. O. P., *The scholastic view of biblical Inspiration* (1912; - reprinted ... from « The Irish theol. Quarterly » July 1911); cfr. eiusdem cl. Auctoris: *The Cath. Student's « Aids » to the Bible*; I The Old Testament (1913) p. 40 sq.; MERKELBACH, H., *L'inspiration des divines Écritures*, 1913; JACOME, I. O. P., *Dissertatio de natura Inspirationis S. Scripturae*, 1919. — (2) PESCH. CHR. S. J., *De Inspiratione S. Scripturae* (1906), p. 159.



C. Holzhey in tractatu historico de « Inspirationis doctrina tempore medii-aevi » (1). Notandum demum est, hanc Angelici doctrinam, quoad ipsissima verba, in praecipuo Ecclesiae documento, in Encyclica scil. *Providentissimus* Leonis XIII im. mem., fuisse assumptam, eiusdem insuper sequelas quoad historicam veritatem, ubertatem divitiasque Bibliorum expresse indicari in Encyclica *Studiorum Ducem* Summi Pontificis Pii XI, gloriose regnantis.

*Sancti Patres.*

1. - Sanctorum Patrum ac Doctorum communem doctrinam philosophicis verbis expressit D. Thomas, traditionis fidelissimus aequae ac profundus interpres (2).

Iamvero a Patribus hagiographi passim vocantur: calamus Spiritus Sancti (allusione ad Ps. XLIV, 2), plectrum vel cithara aut os Spiritus Sancti; quapropter dicuntur proferre sonitus et verba Dei.

Sic v. gr. in *Cohortatione ad Graecos*, 8, dicuntur scriptores sacri esse sub Spiritu Sancto ut citharae sub manu artificis (*P. G.*, VI, p. 256-257), ita tamen ut non essent instrumentum inanime (37; p. 308-309). - Idem fere scribit S. Iustinus in *Dialogo*, 36 (*P. G.*, VI, p. 553). - Hanc comparisonem citharae similiter adhibet Athenagoras in *Legatione pro christianis*, 9 (*P. G.*, VI, p. 908). - Eodem modo loquitur Theophilus Antiochenus, cum prophetas vocat ὄργανα θεοῦ (*P. G.*, VI, p. 1064); sed ita eos esse « organa vel instrumenta Dei » intelligit, ut ipsi saperent (p. 1137).

(1) HOLZHEY, K., *Die Inspiration der hl. Schrift in der Anschauung des Mittelalters* (München, 1895). - Pag. 88 scribit: « Mit Albert, Thomas und Duns Skotus « erreichte die bevorzugte wissenschaftliche Methode des Mittelalters ihre höchste « Blüte; durch sie und ihre Schulen gelangte der christliche Glaubensinhalt zu seiner « vollendetsten wissenschaftlichen Darstellung und wurde in seinem ganzen Umfang « mit einer Schärfe der Fassung und Gründlichkeit der Methode behandelt, wie es « noch in keinem der vorhergehenden Jahrhunderte geschehen war. Speziell erfuhr « die Entwicklung des Inspirationsbegriffes durch die scholastische Lehrweise bedeu- « tende Förderung, so zwar, dass die Darstellung desselben durch den hl. Thomas « auch heute noch fast in allen Punkten als erschöpfend bezeichnet werden darf ». - (2) Historiam dogmatis inspirationis conati sunt delineare P. DAUSCH, *Die Schrift-inspiration, eine biblisch-geschichtliche Studie* (Friburgi Br., 1891), et CHR. PÉSCH, op. cit. (1906). Pro periodo patristica cum fructu consulitur M. J. ROUËT DE JOURNEL S. J. *Enchiridion patristicum*: - pro medio aevo autem opusculum supra citatum C. HOLZHEY, qui loquitur tamen de usu S. Scripturae potius quam de ipsa notione ac doctrina inspirationis. Recentius magna cum diligentia, maiorque abundantia quam theologica praecisione, iterum huius dogmatis historiam enarravit cl. MANGENOT in *Dict. de Théol. cath.* ad verbum *Inspiration*, vol. VII, 2 (1923), pp. 2068-2266.

S. Hieronymus, qui tam accurate observat diversum ingenium styli-  
lumque proprium hagiographorum, v. gr. prophetarum, absolute tamen  
scribit: « Domini sunt verba, et non sua, et quod per os ipsorum dicit,  
quasi per organum - seu instrumentum - Dominus est locutus » (*Tract.  
de Ps. 88*; cf. *Anecd. Mareds.*, 3, 3, 53).

Item S. Ambrosius: « Quid igitur Psalmus, nisi virtutum est orga-  
num, quod Sancti Spiritus plectro pangens propheta venerabilis, coelestis  
sonitus fecit in terris dulcedinem resultare? » (*In ps. 1*, praefatio n. 11;  
*P. L.*, XIV, p. 969).

Consensum inter evangelistas stabiliens, haud negatis tamen eorum  
differentiis, scribit S. Augustinus: « Cum illi (evangelistae) scripserunt  
quae ille (Christus) ostendit et dixit, nequaquam dicendum est quod  
ipse non scripserit, quandoquidem membra eius id operata sunt, quod  
dictante capite cognoverunt. Quidquid enim ille de suis factis et dictis  
nos legere voluit, hoc scribendum illis tamquam suis manibus impe-  
ravit » (*De Cons. ev.*, I, 35, 54; *P. L.*, XXXIV, 1070).

S. Gregorius Magnus similiter: « Sed quis haec scripserit, valde  
supervacue quaeritur, cum tamen auctor libri Spiritus sanctus fideliter  
credatur. Ipse igitur haec scripsit, qui scribenda dictavit. ... Cum ergo  
rem cognoscimus, eiusque rei Spiritum Sanctum auctorem tenemus, quia  
scriptorem quaerimus, quid aliud agimus, nisi legentes litteras, de calamo  
percontamur » (*Praef. in Iob.*, cap. 1, n. 2; *P. L.*, LXXV, p. 517).

Eadem leguntur alto medio-aevo, v. gr. apud B. Rabanum Maurum  
(saec. ix), - qui iure celebratur tamquam conditor scholae ac scientiae  
sacrae in Germania (1). « Hi sunt, ait ille, scriptores sacrorum librorum,  
divina inspiratione loquentes, ad eruditionem nostram praecepta coele-  
stia in Ecclesia dispensantes. Auctor autem earundem Scripturarum  
Spiritus Sanctus esse creditur. Ipse enim scripsit, qui per prophetas suos  
scribenda dictavit » (*De cleric. instit.*, l. II, c. 54; *P. L.*, CVII, p. 367). -  
Similiter apud S. Paschasium Radbertum (saec. ix): « Sed et omnia  
Scripturarum sanctarum verba, cuiuscumque enuntientur officio, sic  
quasi ex ore Dei sumantur, quia non eius sunt a quo ex ministerio  
debito narrantur, sed Dei ex cuius ore procedunt » (*Exp. in Matth.*,  
l. III, c. IV; *P. L.*, CXX, p. 192).

Haec doctrina de duplici S. Scripturae auctore, Deo scil. et homine,  
iam clarius evoluta apparet apud Hugonem a S. Victore, qui saec. xii  
dictus est alter Augustinus. « Sola autem illa Scriptura iure divina  
appellatur, quae per Spiritum Dei aspirata est, et per eos qui Spiritu

---

(1) Ita Dr C. HOLZHEY, op. cit., p. 12.

Dei locuti sunt, administrata, hominem divinum facit, ad similitudinem Dei illum reformans, instruendo ad cognitionem, et exhortando ad dilectionem ipsius. In qua quidquid docetur, veritas; quidquid praecipitur, bonitas; quidquid promittitur, felicitas est. Nam Deus veritas est sine fallacia, bonitas sine malitia, felicitas sine miseria » (*De scripturis et scriptoribus sacris*, c. 1; *P. L.*, CLXXV, p. 10).

Uno verbo: a SS. Patribus et Doctoribus Ecclesiae hagiographi passim exhibentur tamquam Dei ministri ac instrumenta; quae ab eis proferuntur verba Dei sunt.

### *Inspiratio et Revelatio.*

2. — Cum S. Augustino, Angelicus Doctor inspirationem biblicam vocat *instinctum propheticum* occultissimum, quem humanae mentes nescientes patiuntur (II<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q. 171, art. 5, et q. 173, art. 4). Illam vero formaliter sumptam distinguit a revelatione, cuius divinae originis prophetae conscii fuerint oportet.

In revelatione seu visione prophetica habetur *acceptio cognitorum*, eaque est formalis in revelatione quae est manifestatio veritatis prius ignotae. In inspiratione vero stricte dicta habetur tantum ac sufficit *iudicium de acceptis*; — de acceptis, inquam, iam aliunde, v. gr. per propriam experientiam quando hagiographus simul est testis, aut per investigationem praeviam (ibid., q. 173, art. 2).

Haec inspiratio cum iudicio de acceptis est aliquid imperfectum relate ad revelationem seu visionem propheticam, quae insuper accipit a Revelante cognitionem veritatis; unde scribit Angelicus: « Si lumen intellectuale alicui divinitus infundatur, non ad cognoscendum aliqua supernaturalia, sed *ad iudicandum secundum certitudinem veritatis divinae ea quae humana ratione cognosci possunt*, sic talis prophetia intellectualis est infra illam quae est cum imaginaria visione ducente in supernaturalem veritatem: cuiusmodi prophetiam habuerunt omnes illi qui numerantur in ordine prophetarum; qui etiam ex hoc simpliciter dicuntur prophetae; quia prophetico officio fungebantur. Unde ex persona Domini loquebantur, dicentes ad populum: Haec dicit Dominus, quod non faciebant *illi qui hagiographa conscripserunt, quorum plures loquebantur frequentius de his quae humana ratione cognosci possunt, non quasi ex persona Dei, sed ex persona propria*, CUM ADIUTORIO TAMEN DIVINI LUMINIS » (ibid., q. 174, art. 2 ad 3; — comp. *De Veritate*, q. 12, art. 12 ad 10).

Hoc adiutorium ergo est essentialiter lumen, respicit primo ac formaliter intellectum, eiusque proprium obiectum est veritas; — quidquid



sit de etymologico sensu sive *theopneustias* sive *inspirationis*, quas nonnulli putant respicere potius *agibile* et ideo voluntatem. Est lumen divinum (utpote in genere prophetiae), quod hagiographo confertur ad iudicandum cum certitudine divinae veritatis de rebus aliunde habitis; extenditur vero, non iam ut lumen, sed tamquam motus vel impulsus ad voluntatem caeterasque facultates quae concurrunt ad conscribendum librum, inspirationis terminum. « Qui impulsus, scribit clar. P. De Groot, voluntatem immediate movet, facultates autem executivas mediate saltem, hoc est, per voluntatem » (1). Hanc voluntatis motionem alii aliter explicant; nos quidem, Thomistae, per praemotionem physicam, qua libera voluntas efficaciter a Deo Omnipotenti ad actum reducitur modo consentaneo naturae suae, i. e. libere (2).

S. Thomae doctrinam concise ac delucide exprimit Em. Cardinalis Zigliara scribens: « INSPIRATIO CUM IUDICIO, SED SINE ACCEPTIONE, EST PROPRIE ET VERE INSPIRATIO DIVINA, *sed est quid imperfectum in genere revelationis* » (3).

### *Iudicium de acceptis.*

3. Quia vero inspiratio primo ac formaliter cadit in *iudicium hagiographi* idemque ad divinam certitudinem elevat, sequitur documenta praeexistentia - sicut veritates iam aliunde notas - ipso facto quo assumuntur ab hagiographo, illa sive abbreviando, sive talia qualia inserenti suaeque facienti, considerata esse tamquam inspirata, sacra et divinitus certa.

---

(1) V. DE GROOT, o. P., op. cit., p. 655. — (2) Concise et accurate, more suo, scribit MERKELBACH: « La manière dont Dieu peut mouvoir efficacement la volonté « libre est expliquée différemment par les théologiens d'après leurs systèmes respectifs sur la grâce efficace ». — In nota vero optimus theologus addit: « Les thomistes « Dominicains, comme Zanecchia et Hugon, l'expliquent par la prédétermination « physique; d'autres comme les Augustins, par une motion moralement efficace; les « Jésuites par une grâce que Dieu sait congrue par sa science moyenne » (op. cit., p. 30). Hae discussiones altissimae, — de quibus ait R. P. DURAND, S. I., utrum verius an levius dubitari licet: « Poussées au delà de certaines limites, elles dégénèrent en « logomachie » (*Dict. Ap.*, II, 898); — hae altissimae discussiones, inquam, hoc loco nostra minus intersunt. Hoc unum notamus, systema Thomistarum inniti rigorosis principiis metaphysicae, intactaque servare suprema iura Creatoris, solius entis per se a quo omne ens creatum et quaevis formalitas entis procedit. Facile autem hoc systema admittetur, si clarae habentur notiones metaphysicae *de potentia et actu* ex una parte, ex altera parte si accurate coram mente tenetur humana nostra verba, de Deo Supremo dicta, *analogice* esse intelligenda. — Cfr. SCHAEZLER, *Introductio in Summa Theol.*, p. 81: Sententia S. Thomae de efficacia divinae inspirationis. — (3) Card. ZIGLIARA, op. cit. (ed. 5), p. 147, VII, 5.

Hanc hypothesim quoad Pentateuchum considerans, optime scribit idem Card. Zigliara: « Acceptio eorum quae in illis documentis continebantur, quantum ad eorum existentiam, *quia erant*, fuit in Moyse per viam naturalem ... Consequenter *ex parte acceptorum non fuit revelatio* pressiori vocabulo accepta, prout nempe est manifestatio ignoti ».

« *Iudicium autem de acceptis, quia vera erant* ea quae in ipsis documentis continebantur, non est dicendum iudicium factum humano modo cui falsum subesse potest, sed Moyses fuit in iudicando infallibilis infallibilitate divina, et ideo divinitus inspiratus, inspiratione quae est revelatio ex parte iudicii. Ea quae in ipsis documentis continebantur, non humano more, quo scil. homo falli et fallere potest, Moyses inseruit, sed lumine supernaturali donatus, divinaque inspiratione ductus » (1). Huius altae simul ac prudentis conclusionis memores sint, qui facilius forsitan inclinantur ad tacitas seu implicitas citationes – ab hagiographo laud approbatas – admittendas in historicis praecipue libris; quia grave adest periculum, ne eorum divina infallibilitas magna ex parte pessumdetur.

### *Inspiratus liber.*

4. - Et quia terminus inspirationis est *scriptus* liber, qui ideo *inspiratus terminative* dicitur; quia ideo, prout iam innuimus, ipsa veritatis expressio et conscriptio inspirativum influxum subit, (non quidem propter se, sed propter veritatem fideliter exprimendam), hinc sequitur ipsos hagiographorum amanuenses, – Tertium v. gr. (Rom. XVI, 22), aut Baruch, Ieremiae scribam – secundario et quasi derivate inspirationis charismatis participes fuisse.

Hinc a fortiori, quum totius Psalterii non unicus auctor fuerit ipse David (etiam secundum decretum pontificiae Commissionis Biblicae, 1 Maii 1910, dub. I), diversi psalmorum compositores et conscriptores fuerunt inspirati.

Item qui, post Moysis mortem, Pentateucho canonica additamenta adiunxit vel adiunxerunt (sec. decretum C. B. 27 Iunii 1906, dubium IV); similiter si quaedam fragmenta dicta deuterocanonica non forent authentica, eorum auctores supponendi essent inspirati, nam definiente Concilio Tridentino: libri integri *cum omnibus suis partibus*, prout in Ecclesia catholica legi consueverunt et in veteri vulgata Latina editione habentur, *pro sacris et canonicis* sunt suscipiendi.

---

(1) Ibid., pp. 254-255.

Demum proprie dicti *redactores*, quales possunt supponi pro nonnullis Pentateuchi partibus (cfr. idem decretum, dub. II), ac pro epistola ad Hebraeos (sec. decretum 24 Iunii 1914, dub. III) oportet intelligantur inspirati, secundo tamen et subordinati Moysi ac Paulo, propter fidem veritatis expressionem et conscriptionem.

Sicut autem versio qua talis, nequidem versio graeca Veteris Testamenti a *Septuaginta* dicta (quidquid de hoc nonnulli Patres senserint), non fuit inspirata; ita neque primi evangelii traductor graecus necessario supponendus est inspiratus, quia tenenda est substantialis identitas inter hunc textum graecum ac originalem aramaicum S. Matthaei (sec. decretum C. B. 19 Iunii 1911, dub. V). Sufficit enim ac oportet ut versio *qua talis* dicatur inspirata mediate, inquantum reddit originalem textum qui est immediate inspiratus. Quia tamen Commissio Biblica loquitur de *substantiali* identitate inter evangelium aramaicum Matthaei eiusque versionem graecam; quia aliunde iam ab antiquissimis temporibus Ecclesia non cognovit nisi hunc graecum textum, quem semper qua talem tamquam canonicum recepit, inde concludit cl. P. Lagrange etiam ipsum traductorem primi evangelii fuisse inspiratum. Quae conclusio, etsi non omnino stringens, possibilis quidem est, ac maiorem tribuit auctoritatem textui graeco, quem tantum possidemus (1).

### *Motus transiens.*

5. - Hic instinctus propheticus, qui est inspiratio, non inest hagiographo tamquam habitus permanens, sed tamquam passio ac motus transiens. Ita expresse D. Thomas: « Cum ... prophetia pertineat ad cognitionem quae supra naturalem rationem existit, consequens est quod ad prophetiam requiratur quoddam lumen intellectuale excedens lumen naturalis rationis ... Lumen autem dupliciter alicui inesse potest: uno modo per modum formae permanentis, sicut lumen corporale est in sole et in igne; alio modo per modum cuiusdam passionis, sive impressionis transeuntis, sicut lumen est in aere. Lumen autem propheticum non inest intellectui prophetae per modum formae permanentis ... Relinquitur ergo quod lumen propheticum insit animae prophetae per modum cuiusdam passionis vel impressionis transeuntis » (ibid., q. 171, art. 2).

Brevius infra (q. 174, art. 3, ad 3): « Prophetia non est per modum habitus immanentis, sed magis per modum transeuntis »; seu sicut

---

(1) M. J. LAGRANGE, *Évangile selon Saint Matthieu* (1923), p. xxxiv.



lumen solis est in aere, ita inest propheticum lumen menti hagiographi: « Unde sicut lumen non remanet in aere nisi apud irradiationem solis; ita nec lumen praedictum remanet in mente nisi quando actualiter divinitus inspiratur » (*De Veritate*, q. 12, art. 1).

*Deus Scripturae auctor principalis, hagiographus auctor instrumentalis.*

6. - Terminus inspirationis, seu liber, non est ideo opus meri hominis, sed hominis supernaturali lumine transeunter illuminati. Hoc autem inspirationis lumen ita concipiatur oportet, ut, secundum Ecclesiae definitiones, Deus dicendus sit AUCTOR S. SCRIPTURAE. Ita v. gr. in Concilio Vaticano: « Propterea quod Spiritu Sancto inspirante conscripti (sunt libri isti), Deum habent auctorem »; et ideo habentur ab Ecclesia pro sacris et canonicis.

Iamvero naturam huius illuminationis seu inspirationis, qua Deus dicendus est *auctor S. Scripturae*, constanter explicat D. Thomas per philosophicam theoriam *causae principalis* et *causae instrumentalis*.

Commentando verba sequentia II *ep. ad Tim.*, III, 16: *Scriptura divinitus inspirata*, obiicit: « Sed dices: quomodo non alia omnis scriptura divinitus inspiratur, cum secundum Ambrosium, omne verum, a quo, cumque dicatur, a Spiritu Sancto est? ». Respondet Angelicus Doctor, atque eius verba accurate notentur, sunt enim verba aurea: « Dicendum est quod Deus dupliciter aliquid operatur, scil. immediate, ut proprium opus, sicut miracula; aliquid mediantibus causis inferioribus, ut opera naturalia, quae tamen fiunt operatione naturae. Et sic in homine instruit intellectum et immediate per sacras litteras, et mediate per alias scripturas » (loc. cit., c. III, l. 3).

Ergo Deus est auctor immediatus huius libri, inquantum est liber continens veritatem immediata origine divinam et humanis verbis expressam. Propterea non movit hagiographum ut tantum secundum virtutem suae formae librum conscriberet humanum; sed virtutem altiore, supernaturalem, divinam ei infudit, ut tamquam Dei instrumentum conscriberet divinum librum. Deus est ergo auctor principalis huius libri.

Haec est inconcussa et constans doctrina Angelici Doctoris, quam fidenter assumit etiam ubi non loquitur ex professo de origine et natura Scripturae; v. gr. in *Quodlibeto* VII, art. 14 quaerit: *Utrum in eisdem verbis S. Scripturae lateant plures sensus*, ad quintam autem obiectionem respondet: « Dicendum quod AUCTOR PRINCIPALIS SCRIPTURAE EST SPIRITUS SANCTUS, qui in uno verbo S. Scripturae intellexit multo plura, quam

expositores S. Scripturae exponantur, vel discernantur: nec est etiam inconueniens, quod *homo, qui fuit auctor instrumentalis S. Scripturae*, in uno verbo plura intelligeret... ». Simili modo art. 16 ad finem legitur: « Scriptura cuius Spiritus Sanctus est auctor, homo vero instrumentum ». Conferri etiam potest S. Thomae in *Cantici Canticorum Expositio altera*, in prooemio.

Hic modus concipiendi concursum Dei et hagiographi, quem iam invenimus apud B. Albertum Magnum et Henricum Gandavensem, deinceps communis fuit apud theologos scholasticos, ac demum apparet in « magna charta exegeseos catholicae », in encyclica scil. Leonis XIII *Providentissimus*.

Communis autem effectus causae principalis et instrumentalis magis tribuitur principali quam instrumentali, quum haec operetur per virtutem sibi communicatam transeunter ab illa: « Duplex est causa agens, scribit Angelicus, principalis et instrumentalis. Principalis quidem operatur per virtutem suae formae cui assimilatur effectus, sicut ignis suo calore calefacit... Causa vero instrumentalis non agit per virtutem suae formae, sed solum per motum quo movetur a principali agente. Unde effectus non assimilatur instrumento sed principali agenti; sicut lectus non assimilatur securi, sed arti, quae est in mente artificis » (II, q. 62, art. 1). Liber sacer ergo non tantum materialiter propter suum contentum est divinus, sed formaliter propter suam originem; est vere liber Dei, a Deo conscriptus. Liber mere humanus non superat humanas facultates, quamvis et ipsae a Deo moveantur ad actum suum: liber vero divinus efficitur supernaturali divina virtute transeuntur communicata hagiographo, qui igitur tanquam instrumentum operatur opus Dei seu librum divinum.

### *Hagiographi propria actio.*

7. - At hagiographus, instrumentum Spiritus Sancti in conscribendis libris sacris, exercet etiam actionem suam propriam; imo propterea causa secundaria assumitur et instrumentalis dicitur, quia mediante eius propria actione principalis agens operatur effectum suum ac non tantum tanquam per canale virtutem transfundit suam; secus pro quolibet effectu operando quaelibet intermedia causa tanquam instrumentum assumi posset, quod notioni instrumentalis causae repugnat.

Unde libri sacri sunt revera libri Dei et hominis, etsi non eodem titulo, prout iam diximus. « Instrumentum, ita Angelicus Doctor, habet duas actiones: unam instrumentalem, secundum quam operatur non in

virtute propria, sed in virtute principalis agentis; aliam autem habet actionem propriam, quae competit ei secundum propriam formam, sicut securi competit scindere ratione suae acuitatis, facere autem lectum, inquantum est instrumentum artis; non autem perficit instrumentalem actionem nisi exercendo propriam, scindendo enim facit lectum » (III, q. 62, art. 1 ad 2).

Inde fit ut omnes libri sacri servaverint proprium characterem ac stylum diversorum hagiographorum: hi enim exercuerunt actionem suam propriam, quae elevata est motu et illuminatione principalis agentis seu Spiritus Sancti ad scribendum cum certitudine divinae veritatis ea quae Deus vult et modo quo vult. Sapientissime ergo notat D. Thomas: « Indifferens est ad prophetiam, quibuscumque similitudinibus res prophetica exprimatur. *Et ideo homo ex operatione divina non immutatur circa prophetiam; removetur autem divina virtute, si quid prophetiae repugnat* » (II<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q. 172, art. 3 ad 1). Repugnat autem prophetiae ac divinae veritati error ac fallacia; haec ergo divina virtute removentur ab hagiographo.

Iterum inde sequitur, sicut nullum stylum, ita nec ullum genus litterarium (dummodo verax et aliunde dignum sit) repugnare divinae inspirationi. Nam, ait S. Thomas, *indifferens est ad prophetiam, quibuscumque similitudinibus res prophetica exprimatur*, et adhuc: « In Scriptura autem divina traduntur nobis per modum quo homines solent uti » (*ad Hebr.*, c. I, l. 4). Ergo aequè poterit hagiographus uti genere historico ac didactico, narratione stricte historica ac specie tantum historica, doctrina vel paraenisi explicita ac velata sub allegoria, parabola aut quavis historia ficta; ipse Dominus Noster usus est parabolis et allegoriis. Haec autem diversa genera litteraria, in particulari, haud a priori sunt supponenda, nec levi suspitione textui imponenda, sed ex ipsis verbis sunt eruenda ac validis argumentis comprobanda, prout infra adhuc dicemus secundum decretum Commissionis Biblicae. Imo ipse ironicus modus loquendi – dicto contrario huius quod revera intendimus – admittitur a D. Thoma in S. Scriptura. « Videtur, obicit ipse, hic modus (*ironicus*) loquendi non esse conveniens veritati sacrae Scripturae, quae nihil patitur falsitatis... Sed dicendum, quod ironica locutio est una de locutionibus figurativis, in quibus veritas non attenditur secundum sensum quam verba faciunt, sed secundum id quod loquens exprimere intendit per simile, vel contrarium, vel quocumque alio modo. Et ideo in ironica locutione veritas attenditur secundum contrarium eius quod verba sonant, sicut in metaphorica, secundum simile » (in *I Cor. XI*, l. 1). Quaecumque ergo genera litteraria ab hominibus adhibita



ad veritatem describendam aut virtutem inculcandam, ab hagiographo sub inspiratione divina assumi possunt ad Dei veritatem humanis litteris mandandam (1).

Haec est ineffabilis dignatio divinae misericordiae erga nos: sicut Verbum Dei substantiale in omnibus factum est simile hominibus *excepto peccato*, ita et veritas Dei facta est in omnibus similis humanae veritati verbis humanis expressae *excepto errore*. Ex hac patristica et traditionali analogia, notante cl. Bainvel, egregia habetur notitia excellentiae S. Scripturae non tantum ratione contenti, sed etiam ratione sui: « Sicut enim Virgo Maria Spiritus Sancti opera concepit et peperit Verbum Dei carne indutum, sic homines Spiritu Sancto inspirati conceperunt et ediderunt Verbum Dei scriptum. Sicut latebat in humana natura divinitas, manebantque omnes thesauri sapientiae et scientiae absconditi, translucete tamen divinitatis splendore, ita sub cortice litterae latet veritas divina, translucetque divina sapientia » (2).

At docetismus biblicus caute vitetur.

Sicut enim olim haeretici quidam, exclusive Deum-Christum considerantes et exaltantes, scandalizati fuere ob infirmam Christi humanam naturam affirmaruntque eam haud realem esse sed mere apparentem; ita etiam biblici docetae extiterunt atque existunt qui, scandalizati humana specie verbi Dei scripti, ita a priori exaggerarunt eius divinas dotes, ut revera negarent characterem ac stylum, genus demum litterarium verbi humani, quo tamen Deus O. M. dignatus est humano modo nobis loqui. Visum est nobis persaepe plerasque lites theologico-biblicas inde oriri.

### *Ubertas sensus inspirati.*

8. - Quia vero « in revelatione prophetica movetur mens prophetae a Spiritu Sancto, sicut instrumentum deficiens respectu principalis » (II<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q. 183, a. 4), hinc sequitur ex una parte ab hagiographo haud necessario totum comprehendere Scripturae sensum intentum a Spiritu

---

(1) Cf. A. DURAND, S. I., in *Dict. Apol.* ad v. *Critique biblique*, vol. I, col. 795-801: Genres littéraires. - Idem cl. Auctor in vol. II eiusdem operis ad v. *Inerrance biblique* col. 758 scribit compendiose: « ... dans les Écritures Dieu parle à des hommes, « pour des hommes, par des hommes et en langage humain... Voilà pourquoi, tous « les genres littéraires sont compatibles avec l'inspiration... Nous n'avons pas plus « le droit de nous scandaliser de cet état de choses que du mystère de l'Incarnation. « Le Verbe de Dieu écrit s'est fait en tout parole humaine, hormis l'erreur; tout « comme le Verbe incarné a pris pour lui toutes nos infirmités, à l'exception du « péché ». - (2) J. V. BAINVEL, S. I., *De S. Scriptura* (1910), p. 119.

Sancto (loc. cit., et *Quodl.* VII, art. 14 ad 5); ex altera parte non tantum verba (sicut in caeteris libris mere humanis), sed etiam res ipsas significare, imo haud inconueniens esse, prout scribit S. Thomas allegato Hipponense: « si etiam secundum litteralem sensum in una littera sacrae Scripturae plures sint sensus » (I, q. 1, art. 10).

Hanc Angelici Doctoris ac Sanctorum Patrum doctrinam egregie exprimit dilucideque evolvit Nicolaus Lyranus († 1340); nobis vero placet iamiam hic referre huius clarissimi exegetae testimonium, ut appareat S. Thomae sententia circa inspirationis notionem etiam inter eximios scholae franciscanae theologos fuisse communis. « Habet tamen iste liber (inspiratus) hoc speciale quod una littera continet plures sensus, ita Lyranus. *Cuius ratio est quia principalis huius libri auctor est ipse Deus*: in cuius potestate est (ita verbotenus Angelicus loc. cit.) non solum uti vocibus ad aliquid significandum (quod etiam homines facere possunt et faciunt), sed etiam rebus significatis per voces utitur ad significandum alias res: et ideo commune est omnibus libris, quod voces aliquid significant. Secundum igitur primam significationem, quae est per voces, accipitur sensus mysticus, seu spiritualis, qui est triplex in generali (1): quia si res significatae per voces referuntur ad significandum ea quae sunt in nova lege credenda, sic accipitur sensus allegoricus; si vero referantur ad significandum ea quae per nos sunt agenda, sic est sensus moralis vel tropologicus; si autem referantur ad significandum ea quae sunt

---

(1) Manifeste in hoc textu NICOLAI LYRANI « una littera continet plures sensus » non praecise *secundum voces* (unde accipitur sensus litteralis vel historicus), sed etiam *secundum res* per voces significatas. Ita plures inveniuntur loqui. — Haec non est pluralitas sensus litteralis prout ab expositoribus S. Thomae intelligitur: dicunt hi scil. *ipsas voces* posse plures sensus a Deo intentos prae se ferre; cf. V. ZAPLETAL, O. P., *Hermeneutica sacra*, c. III, § 2 (ed. 2), pp. 26-36. — Plerique vero hodierni exegetae hoc negant; cf. v. gr. M. HETZENAUER, O. C., *Epitome Exegeticae Biblicae catholicae*, pp. 97 sq. Hic et. Auctor « unicum cuilibet loco subesse sensum verbalem, non multiplicem » affirmat (p. 97), deinde scribit: « Omnes... loci biblici, quibus sensus multiplex inesse » dicitur, unicum sensum habere inveniuntur, si usum loquendi, contextum, circumstantias historicas spectemus, quemadmodum oportet, et textum critice diiudicemus » (p. 98). Cui respondent illi, se de *possibilitate* tantum pluralis litteralis sensus loqui. Sed hermeneutica est scientia practica de reali S. Scripturae sensu inveniundo... — Pro sententia S. Thomae videri potest A. BLANCHE, O. P., *Le sens littéral des Écritures d'après S. Thomas*, in *R. Thom.*, XIV (1906) pp. 192-212; sententiam vero S. Augustini, cui innititur Angelicus, examinat FR. TALON, S. I., *Saint Augustin a-t-il réellement enseigné la pluralité des sens littéraux dans l'Écriture*, in *Rech. de science rel.*, XI (1921) pp. 1-28).

speranda in beatitudine futura, sic est sensus anagogicus. Unde versus:

Littera gesta docet, quid credas allegoria,  
Moralis quid agas, quo tendas anagogia». .  
(P. L., CXIII, p. 28).

*Inspirationis notio usque ad Concilium Tridentinum,*

9. - Priusquam concludamus definiendo inspirationis notionem secundum principia Angelici Doctoris, operae pretium erit cum evidentia probare hanc thomisticam doctrinam iam D. Thomae tempore ac deinceps ante Concilium Tridentinum (1545-1563) communem fuisse. De tempore post-tridentino autem nullum est dubium, quum, recalcitrantibus nonnullis, pius aequae ac subtilis Dominicus Bañes doctrinam hanc dilucide evolverit.

Itaque B. Albertus Magnus, S. Thomae Magister, in Commentariis suis biblicis pluries eandem doctrinam expressit. Consuetum est enim illi in prologo quaerere quatenus sint causae libri explicandi; sic v. gr. quoad evangelium S. Ioannis: « Ex iam dictis patent quae in principiis librorum solent inquiri, scil.: Quae sit huius libri causa efficiens? Quae materia sive subiectum? Quae forma, etc. *Efficiens enim causa prima*, sapientia divina est se in Verbo increato Iohanni manifestans, et in Verbo incarnato Iohannem erudiens et movens ad scribendum... *Causa vero efficiens proxima* exterius est Iohannes, qui arcana Verbi ab ipso sacro Dominici pectoris fonte potavit ». Clarius in prologo ad Apocalypsin: « Causa efficiens *movens et non mota* fuit tota Trinitas Christo homini revelans... Causa *movens et mota* fuit homo Christus, et Angelus, et Iohannes... Causa exsequens, Iohannes Apostolus ». Clarissime demum tamquam vulgato axioma de quo nullus dubitat, in prologo ad Psalmos: « Ex dictis patet quae causa efficiens huius libri, quia *movens et non mota Spiritus Sanctus; movens autem et mota, ipse David* ».

Iamvero, ut verbis D. Thomae utamur, « secundum philosophos, quod movet motum, movet ut instrumentum » (*De Pot.*, q. 5, art. 5); « est ratio instrumenti, quod sit movens motum » (*c. Gentes*, II, c. 21).

Simili modo Henricus Gandavensis († 1293), qui B. Alberti discipuli creditus est (1), in Summa sua scribit: « *Deus igitur principalis et solus vere est auctor* huius scientiae, licet per hominem descripta, ut posset

---

(1) Cf. *Dict. de Théol. cath.*, VI, 2 (1914), pp. 2191-2194.



quo ad hoc *homo dici auctor eius secundarius et ministerialis* » (art, IX, q. II, 9).

Aegidius Romanus Columna, O. S. Aug. († 1316), S. Thomae discipulus, « theologus classicus, scribit Hurter, primis theologiae scholasticae luminaribus accensendus » (1), eadem doctrina manifeste imbutus iisdem verbis scribit: « Verum a quocumque dicatur a Spiritu Sancto est, ut vult Ambrosius..., specialiter tamen veritas tradita in Scriptura s. dicitur a Deo, sive a Spiritu sancto: quia huius veritatem non possumus investigare per naturalem causam, sed oportet ut habeamus eam per divinam inspirationem. Ideo vult Augustinus... quod maior sit huius Scripturae auctoritas, quam totius humani ingenii perspicacitas; quia firmior veritas est, quae innititur iudicio divino, cui non potest subesse falsum, quam quae innititur humano cui falsitas subesse potest. Quia ergo Magister in hoc secundo tractat de creaturis modo theologico, secundum quod de eis tractat Scriptura sacra, quae habita est non per humanam investigationem, sed per divinam inspirationem; ideo bene dictum est, quod huius secundi libri et *totius Scripturae sacrae, quae divinae inspirationi innititur, Deus creator omnium est causa efficiens principalis* » (in *II Sent.*, ed. Ven. 1581, p. 3<sup>b</sup> A-B).

Nicolaus Lyranus O. M. († 1340), « qui a plerisque protestantibus, observante cl. Cornely, unicus totius mediae aetatis interpret memoria dignus habetur » (2), expresse scribit in prologo ad Psalmos, more B. Alberti, diversas causas libri inquirens: « Causa efficiens duplex est, scil. principalis et instrumentalis. *Principalis est ipse Deus* revelans mysteria in hoc libro descripta. *Instrumentalis autem est ipse David*, cui secundum Augustinum omnia contenta in hoc libro fuerunt revelata, et ab eo descripta. Secundum vero Hieronymum et Hilarium et omnes doctores Hebraicos, David non fecit omnes psalmos, sed maiorem partem ».

Unde rectissime concludit R. P. Merkelbach O. P.: « Dieu est cause « principale, l'homme est instrument, voilà la notion qui se dessine « chez les Pères, sans être approfondie. C'est la seule qui se retrouve « durant tout le moyen âge; le dogme de l'inspiration n'étant pas mis « en cause, les Scholastiques ne firent qu'y appliquer les notions philosophiques courantes de la cause instrumentale » (3).

---

(1) H. HURTER, S. I., *Nomenclator*, t. II (ed. 2), col. 481; cf. etiam *Dict. de Théol. cath.*, loc. cit., *Gilles de Rome*, pp. 1358-1365. — (2) R. CORNELY, S. I., *Introductio*, I (ed. 2; 1894), p. 684. — (3) MERKELBACH, op. cit., p. 8. — Simili modo cl. P. PESCH, S. I., citatis testimoniis theologorum qui floruerunt inter saec. XIII et Concilium Tridentinum, concludit: « Unum autem, quod ex illis testimoniis efficitur, est, ni fallor,

Scimus quidem nonnullos, inde praecipue a cl. Franzelin S. I., haec verba de causa principali et instrumentali in conscribendis libris sacris, haud sensu proprio ac formali intelligere, sed metaphorice tantum ac moraliter, quatenus et exsequens alicuius mandatum posset dici eius instrumentum.

Philosophi vero ac theologi est loqui formaliter. Nos ergo S. Thomae verba sensu proprio ac formali intelligimus de influxu Dei physico et supernaturali in scriptorem, qua scriptorem; illumque extendimus usque ad eiusdem actionis terminum totalem, scil. usque ad librum, veritatem divinam continentem verbis humanis expressam.

### *Definitio inspirationis biblicae.*

10. - Quibus dictis, secundum genuina principia S. Thomae inspiratio biblica definiri potest: *Influxus divinus physicus et supernaturalis elevans et movens facultates hominis, ut scripto consignentur Ecclesiae, propter bonum et utilitatem eius, ea quae Deus vult, et modo quo vult.* Ita cl. P. Zanecchia formula vere classica (1).

Explicatur per partes;

a) *Influxus*, genus valde remotum quod specificatur sequentibus verbis: *divinus* (at non quilibet, non mere moralis, nec ordinis naturalis sed) *physicus et supernaturalis*. - Inspiratio ergo divina, de qua loquimur, non pertinet ad ordinem naturae, sicut v. gr. universalis praemotio physica, qua potentia ad suum actum connaturalem reducit, aut vehementior illa impulsio similis poeticae inspirationi, quam fingunt modernistae (Encycl. *Pascendi*); sed pertinet ad ordinem stricte supernaturalem gratiae; at non est gratia gratum faciens i. e. sanctificans per se hagiographum, sed est gratia gratis data i. e. ad bonum commune, prout ex infra dicendis magis patebit.

β) *Natura* huius supernaturalis influxus magis describitur sequentibus verbis: *elevans et movens facultates hominis*. - Inspiratus scriptor

---

hoc: *dogma inspirationis post saec. XIII historiam non habuisse*. Habuit suam historiam textus sacer, eamque tam intricatam, ut etiam nunc mediocriter tantum nota sit; habuit suam historiam expositio textus. Sed inspirationis notio, *postquam a principibus Scholasticorum, praecipue a S. Thoma et Henrico Gandavensi exposita fuit*, ita a posterioribus recepta et retenta est, ut usque ad saeculum xvi vix quidquam novi, nedum diversi, ad eius explicationem attulerint. *Omnes theologi... unanimiter docent Scripturam ita esse divinitus inspiratam, ut Deus sit causa principalis, scriptores humani causae instrumentales* » (op. cit., p. 195, n. 203).

(1) ZANECCHIA, op. cit., p. 105.

enim non operatur tamquam merus homo, sed tamquam Dei minister et instrumentum, ita ut *conscripti libri* Deus sit auctor principalis. Ergo hoc influxu supernaturali elevandae sunt ac movendae omnes facultates hagiographi, quae ad conscriptionem concurrunt: hagiographus *quasi scriptor* est Dei instrumentum, quia producendum opus oportet sit *verbum Dei scriptum*.

Excitatur ergo, dirigitur ac movetur *voluntas* hominis in inquirendo, cogitando et conscribendo; elevatur et illuminatur *intellectus* eius in iudicando, affirmando aut negando; demum, secundario ac voluntate mediante, moventur ac diriguntur *caeterae executivae facultates* hominis, inquantum ad conscribendum librum concurrunt: nam scriptus liber est terminus inspirationis, atque scripti libri Deus est auctor una cum homine. Sicut autem totus liber, seu veritas eiusque expressio, est effectus inspirationis; ita etiam totus homo, quatenus est scriptor, patitur divinum influxum; non tantum potentiae spirituales et cognoscitivae (hae quidem primo et per se), sed etiam (quamvis secundario ac mediate) corporales executivae, quae omnes simul in uno homine ad unum totalem terminum producendum concurrunt; - itaque non solum in libro sacro (prout mox ex professo ostendemus) sed praecipue in hagiographo vitanda est « vivisectio ».

γ) Deinde exprimitur *finis* inspirationis biblicae, scil. *ut scripto consignentur Ecclesiae ad bonum et utilitatem eius*. - Inspiratio enim, prout iam diximus, est gratia gratis data ad bonum commune, neque pro utilitate peculiaris communitatis, sed pro Ecclesia universa: Sacra Scriptura est liber omnium ac singulorum, quia est liber Ecclesiae Dei-Salvatoris.

δ) *Obiectum* demum inspirationis indicatur, dum sub divino influxu dicuntur conscribi: *ea quae Deus vult et modo quo vult*. - Veritates enim omnes, earumque apta et infallibilis expressio sunt a Deo inspirante, qui est auctor libri, qua libri. Hoc physico et efficaci Dei influxu minime supprimitur neque character proprius aut stylus, neque libertas hagiographi; nam Deus qui creavit naturam fecitque liberam potentiam, hanc *potentiam liberam* ad actum movet, ac *liberum actum* facit ad modum eiusdem potentiae ab Ipso creatae. Tangimus hic adorandum mysterium universale concursus Dei Omnipotentis cum creatura humana nihilum a se habente et tamen operativa-libera. Agnoscentes cernui hoc mysterium, - in quo describendo verba humana deficiunt et analogice sunt intelligenda, - affirmamus, metaphysicis principiis compulsi, Dei motus efficaciam usque ad minimum modum realem entis, et ideo ad actum liberum: « Cum voluntas divina sit efficacissima, ita Angelicus Doctor,



non solum sequitur quod fiant ea quae Deus vult fieri, sed et quod eo modo fiant, quo Deus ea fieri vult » i. e. necessaria necessario, contingentia contingenter (I, q. 19, a. 8).

Brevius cum eodem P. Zanecchia inspiratio biblica definiri potest: *Supernaturalis elevatio ac motio facultatum hominis, quibus scripto consignantur Ecclesiae ea quae Deus vult et modo quo vult* (1).

## § II. - EXTENSIO INSPIRATIONIS.

Sacra Scriptura origine est divina: Deus est auctor S. Scripturae universae. Hoc fide profitemur.

Attamen etiam hagiographus est auctor: librum sacrum composuit subiectus necessitati veritatis inquirendae, servato stylo et charactere suo proprio.

Hanc duplicem originem humano-divinam libri sacri explicat Angelicus Doctor philosophica theoria causalitatis instrumentalis: Sacrae Scripturae Deus est auctor principalis, homo vero Dei instrumentum vel calamus.

### *Usque ad verba.*

1. - Qua theoria admissa, sequitur totalis inspiratio libri *usque ad verba* tamquam corollarium. Nam totus effectus tribuendus est, secundum alium modum, tum causae principali seu Deo, tum causae instrumentali seu hagiographo. Ita S. Thomas: « Non sic idem effectus causae naturali et divinae virtuti attribuitur quasi partim a Deo, partim a naturali agente fiat; sed *totus ab utroque* secundum alium modum, sicut idem effectus totus attribuitur instrumento et principali agenti totus » (*Contra Gentes*, III, 70).

Ergo liber sacer est totus a Deo et totus ab hagiographo. Homo voluit, quaesivit, excogitavit, selegit veritates quas Deus voluit; easdemque, modo quo Deus voluit, expressit ac conscripsit tamquam Dei instrumentum; - tamquam instrumentum, inquam, motum physice a Deo, liberum tamen, at infallibile sicut ipse Deus auctor principalis: « Leur « âme (hagiographorum) n'était pas simplement un canal, elle était une « source, quoique non une source première », ita egregie clar. P. Pègues (2). Eadem metaphora iam saec. XIII exeunte usus est Henricus Gandavensis mox citandus.

---

(1) Ibid., p. 109. — (2) TH. PÈGUES in *Revue Thomiste*, 1895, p. 108 (cf. supra p. 35, n. 1).

Verbalis inspiratio scholae thomisticae non est ergo mechanica dictatio, qua omnis labor et personalis character auctoris humani supprimitur - talis enim sententia manifestis factis contradiceret (1); sed est motio et elevatio omnium facultatum scriptoris *qua scriptoris* ad modum naturae suae. « Spiritus Dictator, ita Billuart, se accommodavit genio, desideriis, affectionibus et necessitatibus scribentium, *quasi de suo scri-*

(1) Attamen plures auctores exposuerunt verbalem inspirationem Thomistarum tamquam dictationem univoce sumptam seu verborum revelationem; ita sententiam nostram vere ridiculam exhibentes. Sufficiat hic citari duos recentes theologos, aliunde magna laude donandos, cl. P. DURAND, S. I., in *Dict. Apol.*, II (1911), p. 907, et MANGENOT, p. S. S., in *Dict. de Théol. cath.*, VII, 2 (1923). Talis personalis quaestio nobis displicet, at veritati servimus... « Depuis un quart de siècle, ita Durand, l'inspiration verbale retrouve « des partisans, toujours plus nombreux. Ce regain de faveur a coïncidé avec la renaissance du thomisme. Seulement les théologiens d'aujourd'hui, tout en retenant la « terminologie des anciens, en ont passablement modifié l'opinion (Hoc esse evident- « ter falsum probavimus. Extranei non intellexerunt altissimam thomisticam doctri- « nam). Bien que certains d'entre eux parlent encore, en latin, de *dictatio* (sed ita « loquuntur generatim Patres, ita loquitur Concilium Tridentinum, ita *Providentis- « simus*), il ne s'agit plus d'une dictée purement passive de la part de celui qui la « reçoit », etc. (At quis unquam inter thomistas tam insanum quid protulerit? Quum e contra inter Thomae discipulos solemne sit dictum: Deum movere causas secundas iuxta modum naturae earum, necessarias necessario, liberas libere...). - In studio vero cl. MANGENOT, ubi tot informationes maxima diligentia sunt collectae, plura leguntur minus accurate expressa, imo omnino erronea ubi agitur de S. Thomae eiusque scholae doctrina, v. gr. op. cit., pag. 2122, 2132-2133, 2165-2166, 2201; praecipue vero p. 2202: « Quand Léon XIII, en 1893, eut inséré la notion de "motion", dans « la description de l'inspiration, il se produisit ... une forte réaction contre l'opinion « du cardinal Franzelin, qui distinguait l'élément formel de l'élément matériel de « l'Ecriture. Or, un des effets de cette réaction fut d'abandonner l'inspiration non « verbale et de reprendre l'opinion de l'inspiration verbale, *mais en la modifiant (!?)*. « *Au sentiment nouveau, le mots de l'Ecriture n'ont pas été immédiatement révélés ou « dictés par le Saint-Esprit* », etc. (At nullus Thomistarum unquam revelationem cum inspiratione assimilavit, nec inspirationem dixit *univoce sumptam* dictationem. Tot errores, quot verba!). - De opusculo R. P. MÉCHINEAU, S. I., *L'idée du livre inspiré*, non loquimur, - quamvis sub eodem respectu scateat erroribus - quia revera non est nisi levissima decoctio operis doctissimi P. C. Pesch. Maxime mirum est autem quod auctores isti, Méchineau scilicet et Mangelot, reiecta sententia thomistica male interpretata, deinde calculum adiciunt, Méchineau quidem Cardinali Billot, Mangelot vero diluendo theologo Bainvel; - at Bainvel sequitur Cardinalem Billot, ac doctissimus hic Cardinalis tuetur sententiam scholae thomisticae!... In ipsissimis verbis enim convenit Eius Cardinalis S. I. cum Dominico Bañes, cf. num. 9 expositionis nostrae. - P. DAUSCH demum, cuius historicum opus supra p. 36, n. 2, iam citavimus, opinionem thomisticam, quam contra Lessium defendebant theologicae facultates Lovaniensis ac Duacensis, vocat: « Die bajanisch-jansenistische Richtung!! » (p. 169).

berent ». Effectus autem biblicae inspirationis ita intellectae non est tantum veritas mente concepta, sed his vel illis verbis expressa ad modum humanae doctrinae ab homine legendae et sub lumine fidei capiendae. Liber sacer est origine divinus quatenus liber; Spiritus Sanctus eiusdem est auctor tamquam primarius scriptor hagiographo utens ceu calamo, — « calamo vivo ac libero, notat Billuart, quem ideo secundum eius modum movet Spiritus » (1).

*Secundario tamen et propter sententias.*

2. — Attamen sicut inspiratio primo et per se datur ad veritatem concipiendam ac diiudicandam sub lumine divino, et ideo principaliter respicit intellectum, secundario vero executivas facultates; ita etiam inspiratio primo et per se res et sententias respicit, secundario vero, ac propter istas, verba quatenus sunt veritatis concreta expressio. Ita iam clar. Iohannes a S. Thoma: « Licet verum sit quod quando primo Scripturae a Deo dictantur, etiam ipsa verba a Deo determinante dictantur, et ad illa specialem assistentiam habet scriptor canonicus..., tamen quia verba non sunt propter se, sed propter sensum, et res significatas, non est intelligendum quod verba Scripturae, et ipsae voces sint infallibilis auctoritatis solum propter se materialiter consideratas, sed propter sensum quem exprimunt » (2).

*Ante Molinam.*

3. — Inde a Molina theologi nonnulli recusarunt admittere inspirationis influxum positivum *in verba* S. Scripturae. Molina quidam expresse declarabat se a Thoma dissentire in quaestione scientiae et causalitatis divinae. Crescente vero auctoritate Angelici Doctoris hodierni sequaces Molinae, timentes vituperationem dissentiendi a maximo Ecclesiae Doctore, talem maculam inurunt scholae nostrae, dicentes nos non sequi Thomam, Magistrum ac fratrem nostrum, sed Bañesium quem vocant novatorem...

At ostendimus, verbalem inspirationem tamquam corollarium sequi ex verbis S. Thomae de causalitate instrumentali; ostendimus verbalem inspirationem minime excludere quoad hagiographum necessitatem inquirendi, neque suppressere eiusdem proprium characterem et stylum; ostendimus demum hunc inspirationis influxum usque ad verba non propter ipsa verba, sed propter veritatem exprimendam primo requiri.

---

(1) BILLUART, *Tractatus de regulis fidei*, dissert. I, *De Scriptura sacra*, art. II ad obi. 3, resp. 2. — (2) IOH. A S. THOMA, in II<sup>am</sup> II<sup>ae</sup>, *De Fide*, disp. IX, a. 1, n. 6.



Iamvero hanc verbalem inspirationem, quam propugnat utique Banes (1) - ceu optimus Thomista, - iam clare expresserat eius magister Melchior Canus scribens: « Fateor non singulas Scripturae particulas, ut a sacris auctoribus scriberentur, propria et expressa revelatione indiguisse, sed singulas tamen scriptas ex peculiari Spiritus Sancti instinctu afflatuque, vere et iure contendo » (2).

Clarissime vero iam saec. XIII famosus theologus Henricus Gandavensis: « Solus ergo Deus proprie potest dici Auctor huius scientiae. Quia tamen... per homines ministratae sunt Scripturae, qui eas conscripserunt (eu auctores ministeriales seu instrumentales, attamen) *non solum organa et canalialia*, ut per quae transierunt verba huius scientiae, aut tamquam manu artifices sive pictores inquantum ipsam conscripserunt, immo veri licet secundarii debent dici auctores ex thesauro artis sibi infusae eam describentes ». Per inspirationem autem non tantum conceperunt « sententias conscribendas, sed etiam verborum qualitatem ac formam » (3).

Tria evidenter hic affirmat Gandavensis, eadem quae supra secundum S. Thomae principia nos iam posuimus; scilicet:

a) Homines sunt ministri et instrumenta Dei in conscribendis libris sacris.

β) At non sunt mere organa et canalialia, nihil proprium proferentes aut agentes.

γ) Sunt et ipsi auctores - seu fontes - licet secundarii, atque quales Dei scientiam seu veritatem describentes ex thesauro artis sibi infusae.

Modernus Thomista, cl. P. Pègues, simili modo scripsit, quin textum illum Henrici Gandavensis cognosceret: « Leur âme (hagiographorum) « n'était pas simplement un canal, elle était une source, quoique non « une source première ».

#### *Post Molinam.*

4. - Tota haec doctrina nititur philosophica theoria de subordinatis causis principali et instrumentali, qua ignorata aut adulterata numquam intelligetur S. Thomae sententia de inspiratione biblica.

Exeunte itaque saeculo XVI, immutata apud quosdam de divina causalitate doctrina, quam invexerat Angelicus Doctor, etiam quoad inspi-

---

(1) DOM. BANES, O. P., *Scholastica commentaria in 1<sup>am</sup> partem*, q. I, art. 8; Dubitatur tertio; ed. Veneta, 1587, p. 111 sq. — (2) MELCH. CANUS, *De locis theologicis*, lib. II, c. 18, n. 1. — (3) HENRICUS GANDAVENSIS, *Summa*, art. IX, q. II, 6 et 9.

rationem biblicam incepterunt aliter sentire, quum inspiratus liber sit opus Dei simul ac hominis. Iamvero sicut novitates illae fuerant introductae praetextu humanae libertatis salvandae, ita et quoad inspiratum librum dixerunt veritates quidem esse a Deo, verba autem hominis libertati et electioni fuisse relicta.

Quibus opponit cl. Dom. Bañes genuinam S. Thomae doctrinam: « Spiritus sanctus non solum res in scriptura contentas inspiravit, sed etiam singula verba, quibus scriberentur, *dictavit atque suggessit* »; paulo ante scripsit: « *suggessit et quasi dictavit* ». Quam thesim statim probat connexione inter veritatem et verba, et quia dicitur *Deus locutus esse per prophetas*.

Deinde addit: « Si quis tamen asserat, quod verborum compositio relinquitur saepe scientiae et diligentiae scriptoris sacri, ita tamen, quod Spiritus Sancti assistentiam necessariam affirmet, ut scriptor ipse non erret in verbis, aut verborum compositione, nihil dicit fidei contrarium, ut gravem censuram mereatur ista assertio, quamvis mihi non videatur vera, aut omnino tuta ... ». Probat vero Scripturae inspirationem usque ad verba esse admittendam, quia secus « vix poterimus differentiam assignare inter sacram Scripturam et definitiones conciliorum... Nam utrobique assistit Spiritus sanctus, ne sit error. At vero si utrobique verba et ipsorum compositio relinquitur humanae industriae, sequitur, nullam esse differentiam » (1).

Haec thesis deinceps apud omnes S. Thomae discipulos legitur. Sufficiat hic notari, adiuncto anno approbationis operis allegati: Fr. Cumel, Ord. de Mercede (1597), Ioh. Gonzalez, O. P. (1620), Dominicus a Sma Trinitate (1666) et Ioh. Sylveira (1673), ambo Ord. Carm., Iohannes a S. Thoma, Billuart, etc.; ex inclyta Societate Iesu placet citari nomina antiquiorum theologorum, Salmeron († 1585) et Gr. de Valentia († 1603) (2). Clarissimus S. Pauli exegeta et profundus thomista, Estius

---

(1) DOM. BANES, loc. cit., pp. 116-117. — (2) R. P. F. FR. CUMEL, Ord. de Merc., in *primam partem Commentaria* (Venetiis, 1597), ad q. I, art. 7. Quaestio I: Quid sit Scriptura sacra. « Tertia conclusio. In ea scriptura, quae sacra est et canonica, necesse est, ut Spiritus sanctus non solum inspiret scriptoribus sententias, sed et singula verba dicetel». — FR. IOH. GONZALEZ DE ALBEDA, O. P., *Comment. in primam Partem* (approb. 1620; ed. Compluti, 1621; utimur ed. Neapolitana 1637), ad qu. I, art. 10, disp. X, sectio I praeambula declarans quid sit Scriptura sacra, p. 60 sq. — Postquam cl. theologus observavit aliquos restringere inspirationem ad sententias, concludit: « Nihilominus firmiter tenendum est, quod Spiritus sanctus, non solum inspiravit sententias sacrorum Librorum, sed etiam singula verba, quibus scriberentur, *dictavit atque suggessit*. Ita docent communiter catholici scriptores, et scholastici commentatores D. Thomae in praesenti adver-

(† 1613) scribit ad II Tim., III, 16: « Recte igitur, et verissime, ex hoc loco statuitur omnem Scripturam sacram et canonicam Spiritu sancto dictante esse conscriptam, ita nimirum ut non solum sententiae, sed et verba singula, et verborum ordo, ac tota dispositio sit a Deo, tamquam per semetipsum loquente aut scribente ».

*Suarez.*

5. - Manifestum est Bañesium loc. cit. refellere sententiam, qualis exponitur apud Suarezium ubi hic dicit: « duobus modis posse intelligi singula verba Scripturae esse ab Spiritu sancto, scil. per specialem

---

sus Erasmus », etc., p. 61 a. - FR. DOMINICUS A SANCTISSIMA TRINITATE, Carmelita, *Bibliotheca theologica* (ed. Rom., 1667, t. II, p. 11 sq., l. III, cap. V) sententiam de inspiratione verbali amplectitur, pag. 14 b; at dilucida expositio non videtur huius auctoris praecipuum donum. - FR. I. DA SYLVEIRA, Carm., *Opuscula varia* (approb. 1673; utimur ed. Lugdunensi, 1725). Opusculum primum: *Praeludium ad S. Scripturam*; resolutio I; q. VI: Utrum Spiritus sanctus scriptori canonico non solum sensum, sed etiam verba, eorumque ordinem dictaverit? Primo refert sententiam negativam, quam dicit teneri a Sanchez, Tyrino, Bonferio, Scalante, Cantapretensi; de Suario specialis habetur nota circa inconsequentiam eius textus. Op. cit., pag. 11, n. 63. Tunc pergit: « Secunda sententia omnino vera, docet Spiritum sanctum sacro scriptori dictasse ac inspirasse omnia, sensum nempe, et sententiam, verba singula, illorum seriem, ac ordinem, usque ad ultimum apicem. Ita docent communiter Sancti Patres... ». E theologis et exegetis citantur pro hac sententia « Canus, Bañes, Salmeiron, Tena, Noster Andreas a Cruce, Valentia, Seb. Peres, ep. Oxoniensis, Ioh. D. Thoma, Basilius Leg., Lorca, et alii multi, quos citat et sequitur Noster Fr. Antonius a Matre Dei... et tam constanter adhaerent multi Auctores huic sententiae, ut dicat Bañes citatus oppositam non esse tutam, et Azor tom. I, *Instit.*, l. I, c. I, quaestio II, contrariam sententiam non posse defendi. Et PAULUS GRISALDUS *libro decis. fidei*, § *verba Scripturae sacrae*, oppositam sententiam damnat » (op. cit., pp. 11-12, n. 64). En quae apparatu scientifico - utrum aequè critico, dubito - scribit Sylveira. Fatemur vero nos istam damnationem apud P. Grisaldum, O. P., in ed. Veneta 1582, minime invenisse. - Hic placet etiam citare textum cl. GR. DE VALENTIA, S. I. (approb. 1595) in *Comment. theol.*, t. III, in II<sup>am</sup> II<sup>ae</sup> S. Thomae (ed. Ven. 1598, pp. 248-249), *De obiecto Fidei*, punctum VIII, q. 8: « Deinde ob eam causam quoque Scriptorem sacrum agi potius a Spiritu Sancto asserimus, quia *etsi sponte quidem scribat*, at scribit tamen omnino necessario, ita ut (Spiritu sancto sic efficaciter volente) minime in eius arbitrio sit positum, aut non scribere, aut alio modo, aut alio tempore, *aliis verbis scribere* », etc. - Iure merito ergo scribit cl. P. DURAND, S. I., in *Dict. Apol.*, II, p. 907: « *Jusqu'à la fin du XVI<sup>e</sup> siècle, l'inspiration verbale était enseignée dans l'Ecole. Les Jésuites de Louvain (ultra montes!...) furent les premiers à réagir ...* ». Optime sane: sed haec candida concessio simul est confessio de derelicta S. Thomae doctrina. Sufficit...



motionem antecedentem, vel tantum per assistentiam, et quasi custodiam ». Prior modus adhibetur secundum Suarez: « quoties mysteria, quae scribuntur, supernaturalia sunt »; alter vero « quando Author canonicus scribit aliquid, quod secundum se humanum est, et subiacet sensibus » (1).

Attamen hic clar. theologus immediate ante S. Scripturam definivit sequenti modo: « *Est Scriptura instinctu Spiritus sancti scripta, dictantis, NON TANTUM SENSUM, SED ETIAM VERBA* ». Statimque observat nonnullos quidem dubitare, Scripturam ut canonica sit debere esse ab Spiritu sancto *etiam quoad verba*, at respondet ipse categorice: « Nihilominus dubitandum non est de veritate et necessitate illius particulae » probatque dictum suum iisdem omnino argumentis ac Bañes, scil. — praeter alia — quia Scriptura vocatur *verbum scriptum Dei, Scriptura divina*; deinde quia nequiret distinctio indicari inter Scripturas sacras et Conciliorum definitiones.

Tam manifeste Suarez hoc loco verbalem inspirationem modo Bannesii exposuit, ut, attente iterum ac iterum toto contextu perlecto, suspicati simus supracitata de assistentia negativa vel custodia, aut non esse Suarezii ipsius, aut non pertinere ad eius primaevam redactionem.

#### *Lessius.*

6. — Quidquid de hoc sit, primus qui explicite inspirationem usque ad verba negaverit, vocatur Leonardus Lessius S. I. († 1623). — Tacemus vero de S. Agobardo (779-840), episcopo Lugdunensi, in epistola ad Fredegisum abbatem affirmanti: « solum sensum praedicationis et modos vel argumenta dictionum Spiritum sanctum prophetis ac apostolis inspirasse, minime vero ipsa corporalia verba extrinsecus in ore illorum ipsum formasse » (*P. L.*, CIV, p. 166). At manifeste Agobardus reiicit dictationem stricte dictam seu verborum revelationem; neque eius sententia ullum influxum in posteros habuit, remansit isolata.

De clar. Lessio autem non potest idem dici; primo quidem quia, n. j., inspirationi applicavit tantum doctrinam inter Molinae discipulos receptam; secundo quia tamquam antesignanus apparet omnium illorum qui deinceps, extra S. Thomae scholam, explicite negarunt inspirationem usque ad verba. — De controversia Lovanii exorta inter Almam Matrem et Societatem Iesu propter Lessianam doctrinam, supra iam locuti sumus occasione inspirationis seu approbationis subsequenter.

---

(1) SUAREZ, tract. I, *De Fide*, disp. V, sect. 3, n. 5. — Citantur deinde n. 3 et n. 4.

En ideo Lessii theses ad rem nostram pertinentes:

*Ut aliquid sit Scriptura sacra, non est necessarium, singula eius verba inspirata esse a Spiritu sancto.*

*Non est necessarium, ut singulae veritates et sententiae sint immediate a Spiritu sancto ipsi scriptori inspiratae (1).*

Si verbum *inspirari* in his textibus tamquam synonymum sumatur pro *revelari*, tunc nulla est ratio cur non libenter subscribamus istis sententiis; atque persuasum est nobis talem confusionem novae huic doctrinae subiacere.

Si vero ibidem stricte intelligatur verbum *inspirari*, tunc posterior propositio manifeste est reiicenda, auctoritate encyclicae *Providentissimus*, utpote docens limitatam inspirationem. Nam quomodo istae veritates ac sententiae, suppositae non inspiratae, forent verbum Dei? Quomodo forent infallibiles? Quum tamen tota Scriptura sit et divina et infallibilis.

Prior propositio negative enuntiat S. Scriptionis inspirationem non verbalem. Haec autem opinio deinceps magno favore gavisa est extra S. Thomae scholam, ac clarius proposita fuit saec. XIX a Card. Franzelin S. I. († 1886) in « Tractatu de divina Traditione et Scriptura », cuius prima editio vidit lucem anno 1870.

*Card. Franzelin.*

7. Proficiscitur cl. Professor Universitatis Gregorianae ab analysi dogmaticae definitionis: *Deus est auctor S. Scripturae.*

Re quidem vera Concilia, in specie Vaticanum, dicunt sacros libros, « propterea quod Spiritu sancto inspirante conscripti sunt », Deum habere auctorem. Inspiratio ergo praesupponitur ac talis est, ut Deus dicendus sit auctor. Quid vero in particulari importet haec divina origo per inspirationem, ex hac dogmatica notione simul et ex effectu inspirationis, seu libro sacro sensu catholico interpretato, dignosci oportet.

Ipsius libri analysi facta, atque distinguendo inter eius verbum formale (seu veritatem, aut *res et sententias*) ac verbum materiale (seu voces earumque coordinationem et stylum), affirmat Franzelin, Deum iure merito dici auctorem libri sacri, si inspiravit verbum formale seu veritatem, verbo materiali seu veritatis expressione relicta ingenio

---

(1) Cfr. J. KLEUTGEN, S. I., *R. P. Leon. Lessii, S. I. theologi, de divina inspiratione doctrina* (apud G. SCHNEEMANN, *Controversiarum de divinae gratiae liberique arbitrii concordia initia et progressus*, 1881), p. 463 sq.

auctoris humani. Hanc tamen compositionem dirigit Spiritus sanctus hagiographo assistens *ne erret*: at ubi agitur de altioribus mysteriis exprimendis suggeret imo revelabit Deus aptius verbum adhibendum.

« Unde concludit Franzelin, facta distinctione inter inspirationem et assistentiam, illa ad veritates et verbum formale, haec etiam ad signa et verba materialia necessario pertinuisse dicenda est » (1). At haec assistentia negativa quoad verba revera eadem est ac pro definitionibus Conciliorum (quae tamen non sunt verbum Dei scriptum); inspiratio autem quoad veritates, prout a cl. Auctore intelligitur, reducitur ad revelationem. Itaque relictā *inspiratione-causa instrumentali*, labimur iterum in *inspirationem-revelationem* (2).

Plerique auctores, qui deinceps per 25 circiter annos de inspiratione egerunt, Franzelini sententiam amplexi sunt; inter praecipuos propter molem simul ac dotes expositionis notandi sunt Fr. Schmid (1885) et G. J. Crets o. Praem. (1886) (3).

### LEO XIII.

#### *Reditus ad S. Thomam.*

8. - Doctrina Angelici Doctoris in honorem restituta efficaci impulsu Leonis XIII, ferventissimi cultoris S. Thomae, praecipue vero inde a promulgata encyclica *Providentissimus* (anno 1893), reversi sunt theologi et exegetae atque revertuntur, crescente in dies numero, ad thomisticam sententiam de motu instrumentali cum inde sequente inspiratione verbali.

Hoc obiective fatentur iam citati cl. Durand (anno 1911) et Mangenot (anno 1923) (4). At iam anno 1895 scribebat cl. P. Lagrange in *Revue*

---

(1) Card. FRANZELIN, *Tractatus de divina Traditione et Scriptura*, Thesis III, ed. 2 (1875) p. 347; eodem modo in seq. ed.; ac iam, notante R. P. Méchineau, op. cit. p. 139, in cursu, uti aiunt, autographo anni 1860. — (2) Cf. MERKELBACH, op. cit. p. 18 sq. — Cl. theologus Franzelianam inspirationem vocat *l'inspiration révélation*, thomisticam vero *l'inspiration cause-instrumentale*. — (3) SCHMID Fr., *De Inspirationis Bibliorum vi et ratione* (1885); CRETS G. I. ord. Praem., *De divina Bibliorum inspiratione* (1886). Insuper a R. P. Méchineau S. I. (op. l. p. 144, n. 1) citantur, tamquam adhaerentes Franzelini opinioni, Hurter, Mazzella, Brucker, Knabenbauer, De San, Van Kasteren. Schiffini, Pesch, hi omnes noti scriptores ex inclyta Societate Iesu. — Veritatis causa vero notandum est cl. SCHIFFINI, etsi verbalem inspirationem haud necessariam iudicet, fateri tamen: « sententiam affirmantem esse valde probabilem, si non fiat quaestio *de iure*, sed *de facto* » (At *de facto concreto* nobis revera agitur)! « Nam, pergīt idem, multi Patres et Doctores huic affirmationi adstipulantur » (*Divinitas Scripturae* 1905), p. 242. — (4) Cf. supra p. 52, n. 1.



*Biblque* (p. 563), postquam R. D. Lévesque p. S. S. ad inspirationem verbalem redierat: « Ce n'est pas une tendance isolée, c'est tout un « mouvement de retour qui se produit vers l'ancienne théorie »; insuper idem doctissimus exegeta ac fidelis thomista hanc opinionem antiquam per transennam propugnauerat in eodem periodico anno 1893, p. 639.

De Dominicanis, qui hanc sententiam recenter scripto defenderunt, non oportet multum loqui; haec est enim doctrina familiae ac scholae nostrae, in quam mente et corde vehimur; recolenda tamen sunt nomina Card. Zigliara, Lagrange, Zanecchia, Pègues et Hugon, quorum studia multum contulerunt ad instaurandam et diffundendam S. Thomae doctrinam.

Praeterea cum honore singulari nominandi sunt Schüzler (cuius egregium opus posthumum edidit Ill<sup>m</sup>us ac Rev<sup>m</sup>us P. Thomas Esser O. P.), Lévesque, Chauvin, Poels, Tanquerey, Van Noort, Calmes, Brassac-Ducher, Merkelbach, etc. — Specialem laudem sibi promeruit E<sup>m</sup>us et doctissimus Card. Billot, quem hodie sequuntur multi, qui aliunde non sunt inclinati ad sententias scholae thomisticae. Dilucida ac moderata expositio cl. Bainvel S. I. nobis etiam valde placuit. R. P. Durand in *Dict. Apol.* ac R. D. Mangelot in *Dict. de la Bible* ac recentius in *Dict. de Théol. cath.* ad nostram sententiam inclinant (1).

---

(1) SCHAEZLER, C., *Introductio in S. Theologiam dogmaticam ad mentem S. Thomae Aq.* — Opus posthumum editum cura et studio Fr. Thomae, ESSER O. P. (Ratisbonae, 1882). LÉVESQUE, E. p. S. S., *Essai sur la nature de l'inspiration des Livres saints*, in *Revue des Facultés cath. de l'Ouest*, déc. 1894, Angers t. V, p. 212sq.; et in *R. Bibl.* 1895, pp. 40-53. CHAUVIN C., *L'inspiration des div. Écritures* (Paris, 1896). *Ibid.*, *Leçons d'Introduction générale* (1904; pp. 58-62). TANQUEREY Ad., *Synopsis Theologiae dogm. fundamentalis*, vol. I, de Vera Religione etc. ed. 13 (1910), p. 675. VAN NOORT, G., *Tractatus de fontibus revelationis* (ed. 3, 1920), pp. 40-48. CALMES Th., *Qu'est-ce que l'Écriture Sainte?* (1899). POELS, H. A., *Critiek en Traditie* (1899). BRASSAC-DUCHER, *Manuel Biblique*, t. I, ed. 14 (1917), p. 56. MERKELBACH H., *L'inspiration des divines Écritures* (Liège, 1913; tunc temporis eximius doctrinae thomisticae cultor tanquam sacerdos cleri saecularis tradebat theologiam in Seminario Leodiensi; inde vero cooptatus est Ordini Fr. Praedicatorum). DURAND A., S. I., ad vocem *Inspiration* in « *Dict. Apol.* » t. II, (1911). MANGENOT E., ad eandem vocem in « *Dict. de la Bible* » t. III, pp. 909-910; et in « *Dict. de Théol. cath.* » VII, 2, p. 2207. BAINVEL I. V., S. I., in commendando tractatu suo *De Scriptura sacra* (1910), pp. 133-134 sequenti modo concludit « 1. — Si nomine inspirationis verbalis intelligitur aliqua quasi dictatio vel suggestio verborum a Deo, admitti inspiratio verbalis per totam Scripturam nequit, sicut neque revelatio aut suggestio conceptuum ». « 2. — Sin intelligitur motio specialis sacri scriptoris in elocutione, ita ut non minus verba quam conceptus dependeant ab influxu illo speciali inspirationis, a) non putamus quidem vel necessario nexu coniungi

Dici ergo potest biblica inspiratio divinitus efficax usque ad verba non tantum in honorem esse restituta, sed iterum fieri communis inter theologos ac exegetas, prout olim erat traditionalis in Schola, ac certe magis concordat cum SS. Patrum dictis et Ecclesiae documentis, praecipue vero cum encyclica *Providentissimus*.

*Card. Billot.*

9. - Clar. Schaezler iam anno 1882, - quod nullus fere de re nostra agens videtur observasse, - doctissime exponens atque defendens S. Thomae sententiam de inspiratione usque ad veritatis expressionem, scripsit: « Cur sententia de inspiratione sacrae Scripturae quoad vocabula hodie a multis vilipendatur, in causa est, praeter alias rationes, multorum praepostera sententia de illo capite doctrinae Angelicae... de divina scil. motione » (1).

Simili modo, postquam illam veritatem a verbis disiunctionem vocavit cum Loisy « vivisectionem » (2), introductam propter horrorem a praemotione Dei, concludit Eñus Card. Billot: « Nunc autem si supersti-

---

inspirationem verbalem cum inspiratione conceptuum, vel salvam non esse ullo modo rationem libri inspirati si quis neget inspirationem verbalem (*pax ergo franzeliani*!);  $\beta$ ) eam tamen admittimus, ut probabilior et magis cohaerentem psychologicè explanationem, contra quam nihil afferri possit quod valeat ». - Quae contorte et prudentius quam oporteat dicta sunt ne ullus offendatur; Iac. V, 12. Quum tamen egregius theologus secundum n. 2  $\beta$  admittat verbalem inspirationem; nonne melius reiiceretur sub n. 1 dictatio vel suggestio verborum *univoce sumpta*?

(1) SCHAEZLER, op. cit., p. 102, n. 36. - (2) Operae pretium erit hic transcribere textum A. LOISY ad quem alludimus: « Le livre inspiré tout entier est à la fois l'œuvre « de Dieu et l'œuvre de l'homme: de Dieu comme auteur principal, de l'homme « comme auteur subordonné à Dieu. Dire que Dieu est l'auteur des idées, que « l'homme est l'auteur des mots; que Dieu est l'auteur du fond et l'homme l'auteur « de la forme; que Dieu est l'auteur des passages dogmatiques et moraux ou que « l'homme est l'auteur des passages historiques ou simplement des *obiter dicta*: « c'est comme l'observe M. Dausch, pratiquer la *vivisection*. Dieu et l'homme sont à « des titres divers, les auteurs responsables de la Bible tout entière, idées et mots. « fond et forme, vérités religieuses et données historiques, cosmologiques ou autres. « Ni l'ancienne tradition bien interprétée, ni la raison n'admettent les partages que « les modernes, sous l'influence de préoccupations polémiques ou apologétiques, ont essayé d'introduire dans la Bible ». - *Les études bibliques* (Amiens, 1894) pp. 69-70. P. DAUSCH vero, quem citat Loisy, haec habet: « Die Scheidung von inspirierten und « nichtinspirierten Bestandtheilen der Schrift, sind nun wie die Unterscheidung einer « Verbal- und Realinspiration mehr oder minder *eine Vivisection* lebendiger Geistes- « wirksamkeit ». - Op. cit., pp. 240-241.

tiosum illum planeque irrationabilem praemotionis horrorem deponas, si noningas conceptus velut e coelo delapsos et in mente repositos sicut picturae reponuntur in pinacotheca (ita clar. Auctor lepide aequae fidenter refellit inspirationem-revelationem modo Franzelini), si denique consideres mentes hagiographorum fuisse viva Dei instrumenta ad totam atque integram Scripturae compositionem, iam non opus erit dissecare ea quae tam intime apud nos natura coniunxit, ideas et verba, modum loquendi et modum concipiendi, nec tandem oportebit referre ideas ad Deum, verba vero ad hominem, destruendo in re ipsa omnem veram ac propriam hominis instrumentalitatem. Sed sine difficultate intelliges totum esse a Deo ut praemovente hominem, totum quoque ab homine ut moto a Deo » (1).

Hunc vero Dei influxum in hagiographos Eñus Billot iisdem verbis ac Bañes expressit: « Scriptoribus sacris, quibus tamquam instrumentis utebatur, *suggerendo dictavit* » (2); — Bañes iam saec. xvi scripsit: « *suggestit et quasi dictavit* ». Mira concordia! Instante tamen repetimus, utrumque verbum, — quorum prius est mere morale; posterius vero necessario determinans ad unum, — intelligendum esse de Deo Infinito ANALOGICE: secus labimur in antropomorphismum. Suggestendo dictans ac per hagiographum tamquam calamo scribens, Deus Omnipotens libertatem eius non secus ac caeteras creatas potentias ad modum naturae earum movet ac elevat, ita ut scribantur libere tum veritas tum eius expressio, seu *totus* liber a Deo ac totus ab homine procedit.

### *Concludendo.*

10. — Post infaustam discessionem a S. Thomae doctrina altissima de Dei influxu in hominem, saec. xvi duce Molina, prima apparent tentamina restringentia inspirationem ad veritates exclusis verbis. Propter necessariam tamen inter veritatem ac verba connexionem dixerunt, quoad verba eligenda haberi in hagiographos Spiritus assistentiam seu custodiam *ne errarent*, quae, ut patet, est assistentia mere negativa.

Disiunguntur ergo in hagiographo veritatem verbis exprimente, et in Deo ceu primario auctore hagiographum movente ad scribendum, quae psychologicae in homine et philosophicae in Deo disiungi nequeunt.

Minuitur, praetextu humanae libertatis salvandae, Dei influxus in libros sacros; minuitur, ut ita dicam, eorum divinitas ex origine. Non iam, saltem non tam clare, intelligitur quare dicantur *scriptum Dei ver-*

---

(1) Card. BILLOT, op. cit. (ed. 3, 1922) p. 62. — (2) Ibid., p. 29, § 2.



*bum* ac *Scriptura Dei*. Neque intelligitur differentia inter Scripturam Sacram ac scriptas Conciliorum definitiones; nam et hae quidem continent *divinas veritates* expressas sub speciali Dei assistentia, minime vero dicuntur *Scriptura sacra*.

Alte igitur menti et cordi imprimatur, inspiratum librum esse *origine* divinum, quatenus a Deo scriptum per homines *tamquam per instrumenta*. Auctor primarius Scripturae sacrae Deus est, qui in ipsa, dicente Angelico, *immediate* nos alloquitur ac docet, nos corripit ac erudit in iustitia ut perfectus sit homo Dei, ad omne opus bonum instructus (*II Tim.*, III, 16-17).

#### EPILOGUS.

En totius doctrinae thomisticae quoad inspirationem biblicam principia ac evolutionem logicam.

1. - Ecclesia nobis imponit quosdam libros tamquam canonicos et sacros, seu tamquam continentes (una cum traditione orali) depositum revelationis et fidei.

2. - Eos vero Ecclesia pro sacris et canonicis habet ..., *propterea quod Spiritu Sancto inspirante conscripti Deum habent auctorem* (*Conc. Vat.*). Auctoritas canonica eorum derivatur ergo ex divina origine seu inspiratione eorum.

Haec ad fidem pertinent.

3. - Sed quomodo haec origo divina, quae ex inspiratione derivatur, est concipienda? Nam revera etiam homines libros istos conscripserunt.

Hi libri antonomastice dicuntur *divini*, *Scriptura sacra*, *scriptum Dei verbum*: Deus est ergo, concludit S. Thomas, primarius eorum auctor, homo vero secundarius et instrumentalis.

4. - Effectus communis causae principalis et instrumentalis, totus est ab utraque secundum alium modum: magis tamen tribuitur principali quam instrumentali, quia instrumentum agit per virtutem causae principalis. Hoc modo conscriptus liber dicendus est antonomastice ac immediate divinus.

5. - Hagiographus *volens* et *cogitans scribit*, seu veritatem libere exprimit: ergo oportet divina inspiratio influat in voluntatem, in intellectum et in ipsam veritatis expressionem. Primo tamen et per se influit in intellectum: quia inspiratio datur ad veritatem divino modo conscribendam; est essentialiter lumen utpote charisma ad intellectum pertinens, est tamen imperfectum in genere revelationis.

6. - Inspiratio enim per se non dat veritates novas seu prius ignotas: non est revelatio.

Attamen veritas ab hagiographo expressa est veritas divina, divino modo certa. Veritas autem est in iudicio. Ergo inspiratio cadit in iudicium, quod oportet sit divinum, ideoque est infallibile.

7. - Et quia veritas exprimitur verbis; quia liber qua liber est immediate a Deo, constans divina veritate humanis verbis expressa: ergo inspiratio influat oportet etiam in verba, quovis demum modo hic influxus intelligatur sive tamquam positivus efficax motus, sive tamquam assistentia mere negativa.

8. - Attamen quia effectus causae instrumentalis totus fit sub motione causae principalis; quia liber qua liber est divinus, magisque divinus dicendus quam humanus etiam quoad verba quibus liber constat, ideo videtur Deus inspiratione influere positive etiam in verba veritatem exprimentia. Haec sententia conformior est psychologiae veritatis expressae seu scriptae, conformior est philosophicae theoriae de causa instrumentali, securior est considerata traditione patrum ac antiquiorum theologorum, demum magis favet divinitati Librorum qui divini dicuntur et sunt.

Roma (5), Via S. Vitale, 15.

P. J.-M. VOSTÉ, O. P.,

*S. Script. Doctor, Professor in Collegio Pont. Angelico.  
ex Provincia S. Rosae in Belgio.*

## S. THOMAE DOCTRINA DE COGNITIONE DEI QUOAD ACTUS LIBEROS IN SUA CAUSALITATE ET AETERNITATE

---

Quamvis omnes theistae admittant Deum ab aeterno cognoscere omnia futura, ergo et actiones nostras liberas, magno tamen fervore disputatur etiam inter saniores philosophos et theologos de modo cognitionis Dei quoad futura contingentia et specialiter de causalitate Dei quoad ista et in quo sensu et qualiter sint dicenda praesentia Dei intuitui in aeternitate.

S. Doctor noster omni data occasione penitus tractat hanc quaestionem. In Summa Theol. I p. qu. 14, a. 13, quaerit, Utrum scientia Dei sit futurorum contingentium. Et non ita factum quam modum huius cognitionis explicans respondit: « Deus cognoscit omnia contingentia, non solum prout sunt in suis causis, sed etiam prout unumquodque eorum est actu in se ipso. Et licet contingentia fiant in actu successive, non tamen Deus successive cognoscit contingentia, prout sunt in suo esse, sicut nos, sed simul; quia eius cognitio mensuratur aeternitate, sicut etiam suum esse; aeternitas autem tota simul existens ambit totum tempus... Unde omnia quae sunt in tempore, sunt Deo ab aeterno praesentia, non solum ea ratione qua habet rationes rerum apud se praesentes, ut quidam dicunt, sed quia eius intuitus fertur ab aeterno supra omnia, prout sunt in sua praesentialitate. Unde manifestum est quod contingentia infallibiliter a Deo cognoscuntur, in quantum subduntur divino conspectui secundum suam praesentialitatem; et tamen sunt futura contingentia, suis causis proximis comparata ».

At statim alia quaestio pulsat animum: si contingentia, et specialiter futura libera, infallibiliter a Deo cognoscuntur, in quantum subduntur divino conspectui secundum suam praesentialitatem, qua ratione fiunt praesentia divinae aeternitati? Quam quaestionem S. Doctor iam articulo octavo praelibavit, quia scilicet divina scientia est causa rerum, secundum quod habet voluntatem coniunctam.



Quae ut magis pateant, pracsens hoc studium nitetur ostendere Deum cognoscere ex doctrina S. Thomae cum infallibili certitudine futura libera in sua essentia ut habet voluntatem adiunctam seu in decretis suis praedeterminantibus vel praedefinitis, ut aiunt; deinde indagare, utrum iuxta Aquinatem Deus cognoscat actus liberos futuros ex eorum praesentialitate in aeternitate divina et quaenam sit relatio Dei aeternitatem inter et eius causalitatem.

I. - Futura libera a Deo cognoscuntur in sua essentia adiuncta voluntate, seu in suis decretis futura determinantibus.

a) *Argumenta indirecta.*

Potest autem aliquid demonstrari et doceri tum indirecte tum directe. Unde prius textus quidam adducentur tum ex Summa theologica, cum ex Summa contra gentes, quibus indirecte patet S. Doctorem docere Deum futura libera cognoscere ex decretis praedeterminantibus. Huiusmodi sunt omnes textus, qui docent talem esse influxum Dei in liberum arbitrium, ut quaecumque Deus decreverit procedere sub influxu suo a libero arbitrio, infallibiliter procedant, minime tamen laesa natura libertatis creatae.

In Summa theologica I, qu. 105. a. 5. S. Thomas haec habet: « Ipse Deus est proprie causa ipsius esse universalis in rebus omnibus, quod inter omnia est magis intimum rebus ». Ideo omne quod in rebus positivam rationem essendi habet, Deo ut causae attribuendum est. At Deus non posset simpliciter appellari causa alicuius positivae rationis essendi, nisi causalitate exercita influat in ipsius productione et quidem immediate, cum esse sit « magis intimum rebus ». Quae si ponderentur, magis patefiunt, quae S. Doctor ibidem dicit: « Considerandum est, quod, si sint multa agentia ordinata, semper secundum agens agit in virtute primi agentis. Nam primum movet secundum ad agendum et secundum hoc omnia agunt in virtute ipsius Dei, et ita ipse est causa omnium actionum agentium... Deus movet ad operandum, quasi applicando formas et virtutes rerum ad operationem, sicut etiam artifex applicat securim ad scindendum ». Doctrina hic tradita adeo clara est, ut philosophi Conimbricenses ex S. I. scribant: « Circa modum, quo Deus cum causis secundis ad earum operationes et effectus concurrat, discutienda se offert celebris opinio S. Thomae I p. qu. 105 et I-II, qu. 109. a. 1 et qu. 3 de pot. a. 7 eiusque sectatorum, Capreoli in 2 Dist. 1, qu. 2, Fer-

rariensis 3 Contra gentes c. 70 et aliorum existimantium, omnes causas secundas, antequam operentur, accipere a Deo influxum quendam et motum, qui sit quasi esse intentionale virtutis divinae, quo ad promovendas actiones excitentur, eo modo quo artium instrumenta ut dolabra et securis praeviam motionem a fabro accipiunt, cum ad opus conficiendum applicantur. Namque esto dolabra peracuta sit et ad expoliendum lignum idonea, haudquaquam tamen id expoliet, nisi artificis impulsu motuque cietur » (Lib. 2. Comm. in VIII libros Phys., qu. 13, a. 1. Cit. ap. Dummermuth: S. Thomas et doctrina praemotionis physicae, p. 56). Unde Deus certe praevidet effectum, cuius ipse est immediata et suprema causa, movens subordinatam, praevidetque formaliter ut est talis causa.

Iam in I p. qu. 83. a. 1 S. Thomas de actu secundo liberi arbitrii prout subiacet motioni primae causae notaverat: « Liberum arbitrium est causa sui motus, quia homo per liberum arbitrium seipsum movet ad agendum. Non tamen hoc est de necessitate libertatis, quod sit prima causa sui id, quod liberum est, sicut nec ad hoc, quod aliquid sit causa alterius, requiritur, quod sit prima causa eius. Deus igitur est prima causa movens et naturales causas et voluntarias. Et sicut naturalibus causis movendo eas, non aufert, quin actiones earum sint naturales, ita movendo causas voluntarias non aufert, quin actiones earum sint voluntariae, sed potius hoc in eis facit ». Repetit, quasi eisdem verbis, S. Thomas hanc doctrinam in I-II p. qu. 6. a. 1 ad 3: « Deus movet hominem ad agendum non solum sicut proponens sensui appetibile, (id est: non solum movet voluntatem moraliter), sed etiam sicut movens ipsam voluntatem, quia omnis motus, tam voluntatis quam naturae, ab eo procedit sicut a primo movente. Et sicut non est contra rationem naturae, quod motus naturae sit a Deo sicut a primo movente, in quantum natura est quoddam instrumentum Dei moventis, ita non est contra rationem actus voluntarii, quod sit a Deo, in quantum voluntas a Deo movetur. Est tamen communiter de ratione naturalis et voluntarii motus, quod sint a principio intrinseco ».

Et quomodo S. Doctor intelligat Deum esse primum movens, sequentia illustrabunt: « Quantocumque natura aliqua corporalis vel spiritualis ponatur perfecta, non potest in suum actum procedere, nisi moveatur a Deo », I-II p. qu. 109. a. 1. Et « Ad cognitionem cuiuscumque veri homo indiget auxilio divino, ut intellectus moveatur ad suum actum », ibid. a. 1. Item: « natura humana indiget auxilio divino ad faciendum vel volendum quodcumque bonum, sicut primo movente », ibid. a. 2. Imo et haec habet Angelicus: « Praeparatio hominis ad gratiam est a Deo sicut

a movente; a libero autem arbitrio sicut a moto... Secundum quod est (scl. praeparatio hominis ad gratiam) a Deo movente... habet necessitatem ad id ad quod ordinatur a Deo, non quidem coactionis, sed infallibilitatis, quia intentio Dei deficere non potest... Unde si ex intentione Dei moventis est quod homo cuius cor movet, gratiam consequatur, infallibiliter ipsam consequitur », I-II p. qu. 112. a. 3. Et II-II p. qu. 24. a. 11: « Possumus considerare charitatem: uno modo ex parte Spiritus Sancti moventis animam ad diligendum Deum, et ex hac parte charitas impeccabilitatem habet ex virtute Spiritus Sancti, qui infallibiliter operatur quodcumque voluerit. Unde impossibile est haec duo simul esse vera, quod Spiritus Sanctus velit aliquem movere ad actum charitatis, et quod ipse charitatem amittat peccando ».

Cum igitur motio Dei infallibilis est et efficax, effectus huius motionis, qui sunt actus liberi futuri, certo certius a Deo cognosci possunt sua motione praeintellecta et praedefinita. Unde iure merito asseri potest his in locis S. Doctoris non quidem directe, sed indirecte doceri Deum cognoscere libera futura in sua causalitate seu in suis decretis praedeterminantibus.

In Summa contra gentes l. 3. c. 88 dicit Angelicus Doctor: « Nulla substantia creata potest agere in voluntatem vel esse causa electionis nostrae nisi per modum suadentis... Solus .. Deus potest movere voluntatem per modum agentis ». « Dicitur aliquid movere per modum agentis », verba sunt ipsius S. Thomae in I p. qu. 82. a. 4 « sicut impellens movet impulsum ». « Adhuc », prosequitur S. Doctor cap. cit. 3 C. g., « sicut in re inanimata se habet inclinatio naturalis ad proprium finem, quae appetitus dicitur naturalis, ita se habet in substantia intellectuali voluntas, quae dicitur appetitus intellectualis. Inclinationes autem naturales dare non est nisi illius qui naturam instituit. Ergo et voluntatem inclinare in aliquid non est nisi eius qui est naturae intellectualis causa. Hoc autem solius Dei est... Ipse igitur solus voluntatem nostram in aliquid inclinare potest... Amplius. Violentum, ut dicitur in tertio Ethicorum, est, cuius principium est extrinsecum, nil conferente vim passo. Si igitur voluntas moveatur ab aliquo exteriori principio, erit violentus motus. Dico autem moveri ab extrinseco principio quod moveat per modum agentis et non per modum finis. Violentum autem voluntario repugnat. Impossibile est igitur quod voluntas moveatur a principio extrinseco quasi ab agente, sed oportet quod omnis motus voluntatis ab interiori procedat. Nulla autem substantia creata coniungitur animae intellectuali quantum ad sua interiora nisi solus Deus, qui solus est causa ipsius esse et sustinens eam in esse. A solo igitur Deo potest motus voluntarius causari ».



Unde doctrina S. Thomae est:

Motus violentus causatur a principio extrinseco; motus liberi arbitrii causatur a Deo. Quare? Quia ad hunc actum Deus non refertur ut principium extrinsecum, sed ut principium, quod interiori principio hominis qua liberi intime coniungitur: « Illud solum agens potest causare motum voluntatis absque violentia, quod causat principium intrinsecum huius motus, quod est potentia ipsa voluntatis. Hoc autem est Deus, qui animam solus creat. Solus igitur Deus potest movere voluntatem per modum agentis absque violentia. Hinc est, quod dicitur: Cor regis in manu Domini, quocumque voluerit, inclinabit illud, Prov. 21, 1, et Deus est, qui operatur in nobis et velle et perficere pro bona voluntate Phil. 2, 18 » Contr. gent., lib. 3, c. 88. Quid evidentius? Deinde in cap. 89. eiusdem libri scribit Thomas: « Deus non solum dat rebus virtutes, sed etiam nulla res potest propria virtute agere, nisi agat in virtute ipsius ut supra (cap. 70) ostensum est. Ergo homo non potest virtute voluntatis sibi data uti, nisi in quantum agit in virtute Dei. Illud autem in cuius virtute agens agit est causa non solum virtutis, sed etiam actus: quod in artifice apparet, in cuius virtute agit instrumentum, etiam quod ab hoc artifice propriam formam non accipit, sed solum ab ipso applicatur ad actum. Deus igitur est causa nobis non solum voluntatis, sed etiam volendi ». Et repetit deinde: « Oportet igitur, quod in spiritualibus omnis motus voluntatis a prima voluntate causetur, quae est voluntas Dei ». Et valde quoad motum liberi arbitrii notandum est, quod in cap. 95 eiusdem libri Thomas probat: « Quanto aliqua sunt propinquiora moventi, tanto efficacius impressionem moventis assequuntur, nam et quae propinquiora sunt igni, magis ab ipso calefiunt. Substantiae autem intellectuales propinquiores sunt Deo, quam substantiae naturales inanimatae. Efficacior est igitur impressio divinae motionis in substantiis intellectualibus, quam in substantiis aliis naturalibus ». Ex quo utique colligitur, quod apud Thomistas solemne est, Deum motione sua in libero arbitrio efficere, ut, qua liberum est, *possit* agere, et non tantum ut est generaliter quaedam creata causa. *Sine hac* enim motione nec ut causa ageret nec ut causa libera; quod maxime quantum ad actus bonos verum est. His consideratis, haud difficulter videtur, S. Doctorem docere, Dei cognitionem futurorum liberorum inniti ante omnia et radicitus in eius efficacissima et lucidissima motione.

Pergit S. Doctor l. c.: « Adhuc, superius (cap. 70) ostensum est, quod Deus est causa omnis actionis et operatur in omni agente. Est igitur causa motuum voluntatis ». Accipe ad hoc commentarium optimum

P. Dummermuth in libro. « S. Thomas et doctrina praemotionis physicae », p. 195: « In hac brevissima ratione notentur omnia verba: Deus est causa *omnis* actionis – operatur in *omni* agente, etiam libero – operatur *in* omni agente ut in subiecto – operatur autem ut superius capite 70 ostensum est, *movendo et applicando* omne agens ad suos actus, sicut artifex applicat instrumentum ad proprium effectum. Hoc modo est Deus causa motuum voluntatis. In eodem cap. 70 dicit S. Doctor « quod producit idem effectus ab inferiori agente et a Deo, ab utroque *immediate* licet alio et alio modo... *Totus* ab utroque fit secundum alium modum, *sicut idem effectus totus attribuitur instrumento et principali agenti etiam totus* ».

Summi momenti, quia summam claritatem prae se ferentia, sunt verba quae eodem lib. 3. C. g. l. c. 89 scripsit Aquinas: « Quidam vero non intelligentes, qualiter motum voluntatis Deus in nobis causare possit, absque praeiudicio libertatis voluntatis, conati sunt has auctoritates (Prov. 21, 1; Phil. 2, 13) male exponere, ut scilicet dicerent, quod Deus causat in nobis velle et perficere, in quantum dat nobis virtutem volendi, non autem sic, quod *faciat nos velle hoc vel illud*, sicut Origenes exponit, liberum arbitrium defendens contra auctoritates praedictas... Quibus quidem auctoritatibus Sacrae Scripturae resistitur evidenter. Dicitur enim Is. 26, 12: omnia opera nostra operatus es in nobis Domine. *Unde non solum virtutem volendi a Deo habemus, sed etiam operationem*. Praeterea hoc ipsum quod Salomon dicit, Prov. 21, 1: cor regis in manu Dei est, quocumque voluerit inclinabit illud, ostendit non solum divinam causalitatem ad potentiam voluntatis extendi, sed etiam ad actum ipsius ».

Immutatio igitur voluntatis ad singulos actus luce meridiana clarius proponitur a S. Doctore. « Potest autem Deus, ita loquitur qu. 22, De verit. a. 8, voluntatem immutare ex hoc quod ipse in voluntate operatur, sicut in natura. Unde sicut omnis actio naturalis est a Deo, ita *omnis actio voluntatis*, in quantum est actio, non solum est a voluntate ut immediate agente, sed a Deo ut a primo agente, qui vehementius imprimit... Immutat autem voluntatem dupliciter: uno modo movendo, quando scilicet voluntatem movet ad aliquid volendum... ». Cfr. etiam I p. qu. 22, a. 2 ad 4: « Ipse actus (sc. particularis) liberi arbitrii reducitur in Deum sicut in causam ».

Nec corticem igitur doctrinae S. Doctoris attingunt, qui affirmare audent motionem divinam efficacem millies ab illo repetitam non causare in nobis actiones particulares secundum totam earum entitatem tum quoad substantiam tum quoad modum, aut, quod aequo falsum est,

motionem etiam divinam ab extrinseco proveniente[m] esse coactivam et sic libertatis eversivam. Imo Angelicus, ut ex textibus allatis patet, totum contrarium docet, nec Deus movendo nos ad omnes et singulas actiones voluntati ullo modo vim infert.

Sufficiat adhuc unus textus ex S. Doctore: « Divinum auxilium - idem valet de omni motione Dei - sic intelligitur ad bene agendum homini adhiberi, quod in nobis nostra opera operatur sicut causa prima operatur operationes causarum secundarum et agens principale operatur actionem instrumentalem, unde dicitur Isaiae, 26, 12, omnia opera nostra operatus es in nobis Domine. Causa autem prima causat operationem causae secundae secundum modum ipsius. Ergo et Deus causat in nobis opera nostra secundum modum nostrum, qui est ut voluntarie et non coacte agamus. Amplius. Homo per voluntatem ordinatur ad finem, obiectum enim voluntatis est bonum et finis. Auxilium autem divinum nobis ad hoc praecipue impenditur, ut consequamur finem. Eius ergo auxilium non excludit a nobis actum voluntatis, sed ipsum praecipue in nobis facit. Unde et Apostolus dicit ad Philipp., 2. 13: Deus est qui operatur in nobis et velle et perficere pro bona voluntate. Coactio autem excludit in nobis actum voluntatis; coacte enim agimus, cuius contrarium volumus. Non ergo Deus suo auxilio nos cogit ad recte agendum ». Contra Gent., l. 3, c. 149.

Imo non solum Deum non cogere voluntatem docet Doctor noster, sed et affirmat Deum nec posse hoc modo immutare ipsam, ut patet ex art. cit. De verit., qu. 22, ubi sic loquitur: « Deus potest immutare voluntatem de necessitate, non tamen potest eam cogere. Quantumcumque enim voluntas immutetur in aliquid, non dicitur cogi in illud. Cuius ratio est, quia ipsum velle aliquid est inclinari in illud, coactio autem vel violentia est contraria inclinationi illius rei, quae cogitur. Cum igitur Deus voluntatem immutat, facit ut praecedenti inclinationi succedat alia inclinatio et ita quod prima aufertur et secunda manet. Unde illud ad quod inducit voluntatem non est contrarium inclinationi iam esistenti, sed inclinationi quae prius inerat. Unde non est violentia nec coactio... Et per hunc modum intelligendum est, quod Deus voluntatem immutat sine eo quod voluntatem cogat ». Seu ut brevius loquitur in I p. qu. 105, a. 4 ad 1, solvendo argumentum tritum adversariorum praemotionis physicae: « Illud quod movetur ab altero, dicitur cogi, si moveatur contra inclinationem propriam. Sed si moveatur ab alio quod dat ipsi propriam inclinationem, non dicitur cogi. Sic igitur Deus movendo voluntatem non cogit ipsam, quia dat ei eius propriam inclinationem ».



Ne igitur cogamur accusare Angelicum ac si ipse modo deistarum affirmasset Deum tantum universalem quamdam providentiam et gubernationem de rebus humanis habere, aut ac si negasset Deum esse causam efficientem, totalem, immediatam et primam motione sua efficaci et determinante omnium actionum nostrarum secundum totam earum entitatem, oportet iterum et iterum inculcare, omnes operationes nostras liberas ab ipso procedere ut a principio immediato efficaciter ad actus individualiter particulares nos movente et determinante, nec auctorem naturae posse destruere causalitate sua efficacissima libertatem nostram, sed potius esse huius primum et immediatum principium.

Cum igitur non sit dubitandum Deum ab aeterno cognoscere motionem suam in tempore exequendam in ipsa libera voluntate, omnino sequitur actus istos liberos, effectus suae ab aeterno praedefinitae motionis, in suae voluntatis efficacibus decretis Deum praevidere.

#### b) *Argumenta directa.*

Iam aggrediamur secundam sectionem huius partis, in qua ostendemus S. Thomam docere etiam *expressis verbis* cognitionem Dei futurorum liberorum actuum fundari in decretis suis efficacibus et praedeterminantibus. Et primo loco citabimus textus, in quibus tractat de providentia Dei. Evidens est enim, Thomam docere istam cognitionem, si docet liberos futuros actus *subdi* efficacitati providentiae divinae, mensurari a providentia divina, et dependere ab ipsa quoad existentiam suam! Quis enim disponit id, quod ignorat? Et quomodo potest providentia Dei disponere id, quod *infallibiliter* existentiam suam *non* obtinebit? Nam de non-entibus sine dubio non erit dispositio. Et quomodo poterunt ea, quae ut existentiam infallibiliter obtentura dispositioni divinae subduntur, subtrahi *efficacissimae* causalitati Dei *ex se sane summae*? Et potest mens divina cognoscere ea, quae in tempore aliquando infallibiliter futura sunt, ex alia ratione quam ex eorum certissima et efficacissima ordinatione ad existentiam?

At videamus textus. Praemittimus definitionem providentiae, quam habet Thomas in I. p. qu. 22. a. 1 ad 2: « Ad providentiae curam duo pertinent, scilicet ratio ordinis, quae dicitur providentia et dispositio; et executio ordinis, quae dicitur gubernatio. Quorum primum est aeternum, secundum temporale ». Et qu. 116. a. 2 dicit, relationem primae causae ordinantis ad causas intermedias considerans - non enim providentia ut est *gubernatio* semper per se solam operatur; - « Divina providentia per causas medias suos effectus exsequitur. Potest ergo ipsa

ordinatio effectuum dupliciter considerari: uno modo secundum quod est in ipso Deo, et sic ipsa ordinatio effectuum vocatur providentia. Secundum vero quod praedicta ordinatio consideratur in mediis causis a Deo ordinatis ad aliquos effectus producendos, sic habet rationem fati ... Sic ergo est manifestum, quod fatum est in ipsis causis creatis, in quantum sunt ordinatae a Deo ad aliquos effectus producendos ». Et *generaliter* de iis quae contingenter fiunt loquens - sive sensu stricto sint contingentia sive sensu minus stricto, ut si quid inopinate de manibus elabens cadit in terram (quae *inordinate* fiunt) - ait: « Videmus multa contingenter evenire et ideo olim fuit dubium, utrum ista quae variabiliter et inordinate contingunt, reducantur in aliquam causam ordinantem ... Quidam reducerunt hoc in quandam seriem causarum quam dicunt fatum ... Alii reducunt haec in aliam causam, scil. in corpora coelestia ... Alii reducunt haec omnia in causam supra coelestem, scilicet in providentiam Dei, *a qua omnia sunt praedeterminata* et ordinata, et secundum istos fatum erit quidam effectus providentiae, quia providentia nihil aliud est quam ratio ordinis rerum prout est in mente divina; fatum vero est explicatio illius ordinis prout est in rebus. Unde Boethius: fatum est immobilis dispositio rebus mobilibus inhaerens. Sic ergo accipiendo fatum, potest dici, quod omnia subiciuntur fato », Quodlib. 12, qu. 4. a. 4. Et in lib. 3. Contra gent. cap. 93 ait: « Ipsa ordinatio, *secundum quod in mente divina* est, rebus nondum impressa, providentia est; secundum vero quod iam est explicata in rebus, fatum nominatur ». Et cum Thomas in Quodl. 12, qu. 4. a. 4 expresse dicat, *omnia* a providentia Dei esse *praedeterminata* et ordinata, sane evidens est, illa contingentia praedeterminata et ordinata, ut sunt in mente divina, cognosci ut in tempore quondam futura a mente divina ex hac eorum infallibili *praedeterminatione* et ordinatione ad existentiam, quae proprie voluntatis divinae causalitati efficacissimae attribuitur.

In cap. 94 libri 3. Contra gent. Thomas haec habet: « Manifestum (est) quod nihil divinam providentiam effugit et quod ordo divinae providentiae omnino immutari non potest, nec tamen oportet, quod ea, quae ex providentia divina proveniunt, ex necessitate cuncta eveniant ». Notandum hic est, iuxta definitionem providentiae eam partim referri ad ideas divinas, partim ad voluntatem divinam. Quod attinet ideas divinas, patet, mentem divinam in suae sapientiae praemeditatione non restringi ad unum tantum ordinem rerum et eventuum sub respectu existentiae aliquando futurae, sed penes ipsam esse liberrimam electionem. Provenit ergo ex voluntate divina *existentia* huius ordinis rerum et eventuum prae aliis multis, ut *haec electa est*. Et quantum ad hoc

primario certe sensu verborum dixit Thomas: « nihil providentiam divinam effugit », et « ordo divinae providentiae omnino immutari non potest ». Ex quo evidens est, iuxta S. Thomam ideam mentis divinae derivari et deduci ad determinatum ordinem, in quo sistit et prout in hoc stat immota, sub directione voluntatis divinae tantum. Ex hoc vero immediate sequitur, cognitionem divinam huius determinati ordinis esse ex praeintellecta voluntate divina. En doctrinam S. Thomae, qua formaliter docet, *radicitus* esse explicandam cognitionem futurorum liberorum contingentium ex divinae voluntatis decretis! Consequens ergo est, nihil divinam providentiam effugere aut ordinem ab ea stabilitum vel executionem eius, nempe gubernationem, mutare posse. Secus aliquid haberet a divina causalitate efficaci esse determinatum et simul non haberet.

Hic etiam quid dicendum occurrit de praedestinatione, quia est pars potior providentiae; propter quod verificantur maxime quoad eam quae modo dicta sunt de providentia. En definitio praedestinationis a Thoma data: « Transmissio creaturae rationalis in vitam aeternam » 1 p. qu. 23. a. 3. In qua definitione formaliter electio iam facta supponitur, ita ut deinde ad providentiam Dei pertineat, ut *electi transmittantur* in vitam aeternam, sine dubio certissime et *infallibiliter*. Ex quo habetur, ab hoc ipso decreto *ut efficacissimo*, quod ex *electione efficacissima* derivatur et proinde ultimam ab hac ipsa electione dependere infallibilitatem et certitudinem summam scientiae divinae complectentis numerum praedestinatorum. Et sic iterum Thomas hoc loco formaliter affirmat quod volumus. *Formaliter* dico, nam certe id formaliter ad doctrinam aliquam pertinere dicendum est, quod ad eius internam notionem exigitur. Negata ista conclusione deberemus dicere, doctrinam expositam S. Thomae de providentia repugnare eius doctrinae de praedestinatione, quod affirmare nefas est.

Sed iuvat profundius scrutari ipsum decretum praedestinationis ante praevisa merita volitae a Deo. Videbimus, semper recurrendum esse ad voluntatem divinam ut ordinantem iam ante ipsam finalem praedestinationem, et ex his ordinationibus praeambulis esse etiam cognitionem divinam circa ea, quae ut fundamenta substant decreto praedestinationis.

*Per se* non obiciuntur primo loco menti divinae homines praecise *hi et illi* ut salvandi et reprobandi, sed apparent ei ante omnia *variae* classes naturae humanae, in quarum numerum secundum beneplacitum divinum plures vel pauciores homines possunt inscribi. Ubi iam statim patet, ex decretis Dei dependere cognitionem divinam amplectentem hos vel illos homines, ut de facto inscriptos in hunc numerum. Et talia decreta



ut se referunt ad determinatos homines, qui exsistere possunt, iam per se connectuntur cum salute aeterna, quia ii homines concipi debent ut instructi qualitatibus requisitis in ordine ad salutem aeternam. Et nonne haec omnia a simplici beneplacito divino dependere dicenda sunt? Et nonne iterum ex tali *determinato decreto* creationis haurit ipsa mens divina *cognitionem futurorum determinatorum hominum*? En quomodo ea, quae tangunt *existentiam rerum*, quam maxime connectuntur cum cognitione divina, ut habetur ex decretis Dei sive absolute sive conditionate praedeterminantibus. Hoc ergo etiam verissimum invenitur in eis, quae ut *novi modi essendi* ex rebus existentibus fluunt, imo et in eis quae rationem *positivam essendi a libero arbitrio habent*.

Iam videamus textus in quibus a Thoma haec divina cognitio in decretis suae voluntatis non tantum ut fundamentum et connexio doctrinae, sed expressis verbis docetur.

In 1 p. qu. 16. a. 7 ad 3 dicit: « Illud, quod nunc est, ex eo futurum fuit, antequam esset, quia in causa sua erat ut fieret; unde sublata causa non esset futurum illud fieri. Sola autem causa prima est aeterna. Unde ex hoc non sequitur, quod ea, quae sunt, semper fuerit verum, ea esse futura, nisi quatenus in causa sempiterna fuit, ut essent futura, quae quidem causa solus Deus est ». Horum verborum optimum commentarium dat Card. Gotti, O. P., Theol. schol. dog., Tom. I, tract. IV, quaest. VI, dub. II, § III, n. VIII, ita scribens: « Ubi observo, D. Thomam ibi respondere argumento conanti ostendere aliquam veritatem creatam esse aeternam eo, quod ab aeterno fuit verum, res, quae modo sunt, esse futuras. Cui, iuxta doctrinam in corpore illius articuli statutam, nempe, quod veritas in solo Deo aeternitatem habet, respondet, futura vera non esse, nisi quatenus in causa sempiterna fuit, ut essent futura, quae quidem causa solus Deus est, et qua sublata causa (nempe Deo), non esset futurum illud fieri. ... D. Thomas non distinguens inter futurum absolutum et conditionatum, dicit primo, quod futura, ex quo semper et ab aeterno sint futura, debent habere causam, quae ab aeterno sit; quibus excludit causam, quae erit vel quae esset. Secundo, quod haec causa non alia est, quam ipse Deus, agens nimirum per voluntatem, utpote liberum; quibus statuit, Deum esse causam futuritionis per decretum. Tertio, quod futurum non habet veritatem in se, sed solum in Deo seu in divino intellectu, quo excludit veritatem obiectivam ex eventu, quam contrarii confingunt. Tandem dicit, quod sublata causa, nempe Deo, non esset futurum illud fieri; quo statuit, futurum non esse posse pro priori ad decretum divinae causae et consequenter nec posse pro priori ad illam ut futurum cognosci. Quibus tota nostra doctrina statuitur et contraria evertitur ».

Praemittantur nunc citationi e Summa c. gent. faciendae duo testimonia ex Comment. in lib. Sent., ergo ex tempore iunioris Thomae, in quibus aperte docet cognitionem futurorum contingentium, quam habet Deus ipsis inspectis in sua aeternitate, non esse unicam tantum Dei cognitionem eorum. In 1 dist. 38. qu. 1, a. 5 scribit: « Deus ab aeterno non solum vidit ordinem sui ad rem, ex cuius potestate res erat futura, sed ipsum esse rei intuebatur ». Patet, ordinem Dei ad rem hunc esse, ut faciat futura; nam alioquin non relinquitur nisi ordo causae exemplaris ad rem, de quo hic, ubi sermo est de contingentibus, certe Thomas non loquitur. Et in 1 dist. 39. qu. 1, a. 1 ad 5 assignans differentiam inter esse Dei et eius scire, ait: « Licet esse et scire sint idem secundum rem, tamen scire sequitur voluntatem ut imperatum ab ipsa, esse autem non, et ideo esse suum non subiacet libertati voluntatis, sicut scire operativum creaturae ». Hoc “scire operativum *creaturae*” rationalis, non potest aliud esse nisi scire ea, quae ad finem pertinent, quem libere sibi illa creatura praeponit, et quae consequenter Deus praenoscit ut futura dependenter a libera sua voluntate; et sic inducuntur operationes contingentes. Esse autem divinum non subiacet libertati, nec contingentiae. Cum vero secundum Thomam etiam apud Deum sit scire quoddam, quod sequitur voluntatem seu quod est imperatum a voluntate, illud interest inter scire divinum et creatum, quod scire divinum non est contingens ut creatum, licet sit imperatum a voluntate. Propterea creatura rationalis habet *cognitionem contingentem* circa operativa sua, Deus autem habet cognitionem minime contingentem, scil. ex parte actus sui intellectus, circa operativa sua, inter quae sunt volitiones humanae, ut constat ex allata responsione ad 5, ubi de praescientia divina est sermo, quae ad *quodcumque futurum divina causa operis se extendit*. Sic ergo Deus habet *perfectam* cognitionem actuum futurorum liberorum sequentem voluntatem divinam, quia imperati sunt ab ipsa.

In Summa c. gent. lib. I. c. 68, S. Doctor ostendit, Deum cogitationes nostras et motus cordis cognoscere, sicut artifex artificiatam per intellectum ac voluntatem, sicut et ea, quae *a proposito aguntur*. Postquam hanc veritatem variis S. Scripturae locis confirmavit, concludit: « Dominium autem, quod habet voluntas supra suos actus, per quod est in eius potestate velle vel non velle, excludit determinationem virtutis ad unum et violentiam causae exterioris agentis; non autem excludit influentiam superioris causae, a qua est ei et esse et operari. Et sic remanet causalitas in causa prima, quae Deus est, respectu motuum voluntatis, ut sic Deus seipsum cognoscendo, huiusmodi cognoscere

possit ». Et 3 libro c. 56: « Non potest aliquis intellectus cognoscere quid volens velit, nisi forte per aliquos effectus, sicut, cum videmus aliquem voluntarie operantem, scimus, quid voluerit, aut per causam, sicut Deus voluntates nostras sicut et alios suos effectus cognoscit per hoc, quod est nobis causa volendi ». Et in 1 libro c. 68: « Sicut esse suum est primum et per hoc omnis esse causa, ita intelligere suum est primum et per hoc omnis intellectualis operationis intellectualis causa. Sicut igitur Deus cognoscendo suum esse, cognoscit esse cuiuslibet rei, ita cognoscendo suum intelligere et velle, cognoscit omnem cogitationem et voluntatem ».

## II. - De cognitione futurorum contingentium prout sunt praesentia in aeternitate.

### a) *Doctrina S. Thomae.*

Agendo de cognitione Dei quoad alia a se est solemne principium apud S. Doctorem, Deum nihil extra se intueri omniaque praeter se cognoscere in sua propria essentia, tamquam in medio prius cognito, ut est omnium causa, non solum exemplaris, sed efficiens. Est autem Deus causa efficiens rerum non per scientiam ut sic, sed ut habet voluntatem adiunctam (I p., qu. 14, a. 5, 6, 8, 11; qu. 19, a. 5, 8; Contra gentes, I, c. 65, 69, etc.). Voluntas autem intelligitur agere mediante actione determinata. Cum autem loquimur de prima causa, haec actio Dei ad extra est omnino determinans, efficiens et quidem independenter ab alia causa. Ergo haec voluntas Dei ex iis, quae intellectus divinus in sua essentia tamquam possibilia cognoscit, quaedam ad realem existentiam ordinat, determinat seu decernit. Iste actus divinae voluntatis optime vocatur *decretum* et quidem *determinans*, et quia antecedit determinationem causae secundae, ergo *praedeterminans* omnia futura, ea ex ordine ideali seu possibilium ad realem transferendo. Sicut et iure actus voluntatis regis quo cives aliqui ad patriae defensionem vocantur et destinantur, decretum efficax, praedeterminans appellari potest.

Decreta igitur divina in hac quaestione theologica nihil aliud sunt, quam actus divinae voluntatis, quo possibilia quaedam ab aeterno ad realitatem ordinantur et sic futura fiunt; futura, dico, non solum quoad eorum esse absolute consideratum, ut scil. esse opponitur non esse, sed etiam *quoad modum quo* fient, scil. necessario aut libere. Esse enim rei, ergo etiam futuri, abstrahit a necessario vel a contingenti. Ergo sicut a Dei voluntate res habent *ut sint*, ita ab ea, quod *necessario* aut *contingenter fiant*, ergo ut sint futura contingentia, libera vel necessaria.



Qui ergo decreta thomistica ut libertatis funditus eversiva considerant, faveant sequentia mente recolere:

a) A quo dependet distinctio inter purum possibile et futurum, sive absolutum aut conditionatum, necessarium sive liberum?

b) Si a Deo, ut omnes, credo, hoc confiteri tenentur, tunc certe non a scientia Dei nude sumpta, quia haec abstrahit ab esse rerum. Ergo a voluntate Dei. Impossibile enim est, ut scientia Dei aliquid ut futurum, dicens scil. ordinem ad existentiam, concipiat, ante praeviam determinationem suae propriae voluntatis, ut prorsus indebite quidam olim, ut speramus, exsistimabant, scientiam mediam defendere volentes.

c) Et si voluntas Dei libera est ultima ratio, quare hoc est futurum, aliud vero non, hoc decisioni seu decreto suae voluntatis est attribuendum.

d) Cum autem voluntas Dei est omnipotens et efficacissima, non solum substantia futuri, sed etiam *modus* eius, scil. ut *liberum*, cadit sub causalitate efficienti divina et quidem totali et adaequata.

e) Ergo optime concludimus: Deus ab aeterno antecederet ad determinationem secundae causae, quae ante decisionem primae voluntatis non potest intelligi ut causans, decrevit futura omnia necessaria et libera et in his suis decretis efficacibus et praedeterminantibus cognoscit futura. Qui ergo decreta praedefinitiva negant, timent ubi non est timendum. Timent vim rationis logicae argumentantis; timent Deum seu efficaciam suae voluntatis ut inimicam nostrae voluntatis; dum nos e contra in hac prima voluntate liberrima, sed et omnipotentissima, fontem, causam primam actionum liberarum consideramus.

Ratio autem huius singularis praeoccupationis intellectualis in eo esse videtur, quod adversarii Dei actionem *univoce* considerant cum actione creaturarum. Et cum istae operatione sua determinante liberam volitionem in aliis causare nequeant, hoc etiam Dei motioni denegant. Quod est evidenter paralogismus. Dei enim actio, utpote idem cum sua substantia, nullo modo univoce dicenda est libera vel necessaria, nec univoce considerare licet eius influxum in operationem alicuius creaturae, ad modum quo causae secundae ab invicem dependent. Sicut enim substantia Dei utpote ipsum Esse subsistens eminenter in se continet omnes perfectiones totius esse creaturarum, ita operatio Dei eminentiori modo est dicenda libera, necessaria et efficax. Sua ergo operatio utpote prima causa omnium entium in infinitum excedit omnes differentias operationis creatae, et consequenter etiam *modus* operandi Dei eminentiori modo transcendit modum quo creaturae influunt in invicem. Si ergo voluntas creata, ut omnes concedunt, volitiones suas ab intrinseco libere operatur, qua ratione hic modus operandi in hac causa

secunda a determinatione primae causae eximitur? Continetne divina causalitas *hunc modum* operationis creatae? Et si eminenter hanc perfectionem operativam continet, quare non possit creaturam efficaciter determinare, ut hanc operationem liberam libere exerceat?

Sed audiamus S. Doctorem: « Cum enim aliqua causa efficax fuerit ad agendum, effectus consequitur causam non tantum secundum id quod fit, sed etiam secundum modum fiendi vel essendi... Cum igitur voluntas divina sit efficacissima, non solum sequitur, quod fiant ea quae Deus vult fieri, sed et quod eo modo fiant quo Deus ea fieri vult. Vult autem quaedam fieri Deus necessario, quaedam vero contingenter » I p. qu. 19, a. 8. « Et hoc ipso, quod nihil voluntatis divinae resistit, sequitur quod non solum fiant ea quae Deus vult fieri, sed quod fiant contingenter vel necessario, quae sic fieri vult ». Ib. ad 1.

Aequè clare eandem sublimem doctrinam proponit Angelicus in Comm. ad Peri Hermen., lib. I, cap. IX, lect. XIV, n. 22 (edit. Leon.): « Voluntas divina est intelligenda ut extra ordinem entium existens, velut causa quaedam profundens totum ens et omnes eius differentias. Sunt autem differentiae entis *possibile et necessarium*; et ideo ex ipsa voluntate divina originantur necessitas et contingentia in rebus et distinctio utriusque secundum rationem proximarum causarum: ad effectus enim, quos voluit necessarios esse, disposuit causas necessarias; ad effectus autem, quos voluit esse contingentes, ordinavit causas contingenter agentes, idest potentes deficere. Et secundum harum conditionem causarum effectus dicuntur vel necessarii vel contingentes, quamvis omnes dependeant a voluntate divina, sicut a prima causa, quae transcendit ordinem necessitatis et contingentiae. Hoc autem non potest dici de voluntate humana nec de aliqua alia causa, quia omnis alia causa cadit iam sub ordine necessitatis vel contingentiae ».

Quod ergo iure attribuitur creaturae, ut scil. ex se, ab intrinseco, libere operetur, quo iure denegatur Deo, ut hanc eandem actionem in causa creata operatione sua determinante determinare possit? Quod ergo potest creatura, non potest Deus? Et cum haec actio creaturae a Deo tamquam a movente et determinante in tempore procedat, sine dubio haec motio et determinatio ab aeterno fuit in Deo, antedecenter ad decisionem causae secundae, praedeterminata et praedestinata. Ergo actus voluntatis Dei, quo suam motionem efficacem in tempore ab aeterno decrevit, est medium in quo futuram actionem liberam creaturae, tamquam effectum suum proprium, cognoscit.

Sed si Deus omnia alia a se cognoscit in seipso tamquam in prima causa efficienti, quare, — dicunt adversarii nostri, — S. Thomas tractando

de cognitione futurorum contingentium perpetuo recurrit ad eorum praesentialitatem in aeternitate? Perpetuo, nego; quandoque, concedo. Insuper, absurdum esse videtur negare, etiam haec futura habere ordinem ad realem existentiam a determinatione primae causae, seu esse futura per decretum divinae voluntatis, antecederet ad determinationem causae secundae. Alioquin illud contradictorium deberemus admittere, ista futura nescio qua magica arte per seipsa, sponte effugisse sphaeram possibilium et transiisse proprio Marte ad regnum existentium seu futurorum.

Angelicus ergo futurorum contingentium physicam seu realem coexistentiam aeternitati Dei statuendo sequentia intendit:

a) Indicare, Deo nihil esse futurum, sicut nobis, sed omnia esse praesentia in duratione sui proprii esse divini. Quod autem mensuratur ab ipsa Dei duratione, mensuratur ab eo tamquam a prima mensura non solum exemplari, sed et ut a causa efficiendi per voluntatem operante. Omne enim ens per participationem, sive substantiale sive accidentale, ergo et modus entis, procedit tamquam a causa efficiendi ab ipso Esse subsistenti, cuius duratio aeternitas vocatur. Ergo eo ipso quod res dicuntur praesentia Dei mensurae scil. aeternitati sui esse, simul affirmatur futura supponere causalitatem Dei et decretum suae voluntatis.

b) Hanc praesentiam S. Doctor requirit, ut cognitio Dei sit revera *visio intuitiva*, seu, si placet, scientia visionis. Haec enim non solum requirit ut res in se cognoscatur, hoc enim commune est omni cognitioni, sed ut videatur in sua propria existentia obiectiva coram vidente posita, ut video oculis Petrum coram me sedentem. *Patet autem hanc cognitionem rei realis supponere causam efficientem realem*. Non enim possibile potest ut *reale* a me videri, nisi prius intelligatur ut a causa efficiendi actione vera et efficaci ad existentiam translatus. Ergo haec praesentia physica rerum in aeternitate iam supponit *res causatas* a voluntate Dei, ergo decretum divinae voluntatis et quidem ut medium pro cognitione futurorum.

c) Haec praesentialitas in aeternitate ideo inculcatur a S. Doctore, ut facilius explicetur relatio divinae scientiae ad contingentiam rerum, simul et ut clarius appareat, scientiam Dei libertati creatae minime obstare. Tota enim necessitas se tenet ex parte scientiae, non vero ex parte rei scitae. Est ergo ibi necessitas consequentiae et infallibilitatis, non vero consequentis seu rei, ut continuo affirmat Angelicus hanc difficultatem solvendo. Scientia enim rei, ut sic, non mutat naturam rei cognitae. Eadem enim certitudine video Petrum coram me sedentem,



quam ortum solis. Non tamen ideo Petrus *necessario* sedet, quamvis ut subest divinae cognitioni necessario et infallibiliter verum est Petrum sedere. Scientia ergo Dei nullomodo destruit contingentiam rerum sibi praesentium.

Haec omnia complectitur Angelicus l. c. in Peri Herm. sub n. 20 et 21 dicens: « Deus est omnino extra ordinem temporis, quasi in arce aeternitatis constitutus, quae est tota simul... et ideo uno intuitu videt omnia quae aguntur secundum temporis decursum, et unumquodque secundum quod est in seipso existens, non quasi sibi futurum quantum ad eius intuitum prout est in solo ordine suarum causarum (quamvis et ipsum ordinem causarum videat), sed omnino aeternaliter sic videt unumquodque eorum, quae sunt in quocumque tempore, sicut oculus humanus videt Socratem sedere in seipso, non in causa sua (1). Ex hoc autem quod homo videt Socratem sedere, non tollitur eius contingentia, quae respicit ordinem causae ad effectum; tamen certissime et infallibiliter videt oculus hominis Socratem sedere dum sedet, quia unumquodque prout est in seipso iam determinatum est. Sic igitur relinquitur, quod Deus certissime et infallibiliter cognoscat omnia quae fiunt in tempore; et tamen ea quae in tempore eveniunt non sunt vel fiunt ex necessitate, sed contingenter ».

Sed simul haec scientia futurorum aeternitati Dei coexistentium supponit ex parte cognitionis intuitivae causam proprie dictam, quae futura ista in esse entis et quidem entis *liberi* reduxit; ergo voluntatem Dei simpliciter efficacem et libera libere producentem, et quidem *antecedenter* ad scientiam intuitivam futura ut praesentia considerantem. Quod idem est ac admittere decreta praedeterminantia Thomistarum. Negata ergo hac prima, universalissima et efficacissima causa (I p., qu. 19, a. 8) omnis entis necessari, contingentis et omnis futuri-tionis, impossibile est serio animo inquirere, an scientia divina infallibilis et in se necessaria destruatne naturam futuri contingentis vel non; cum nemo logice disputet de effectu negando causam eius.

Tota enim quaestio praesens ad hoc reducitur, ut sciamus, undenam desumenda sit prima distinctio inter possibilia et futura tum conditionata tum absoluta, necessaria et contingentia.

Nos post S. Thomam affirmamus hoc provenire ab efficacissima voluntate Dei, qui in suo decreto futura a possibilibus discernente

---

(1) Scil. contingenti et indifferenti, ergo proxima, in qua effectus determinatus non continetur, ergo nec videri ab ullo intellectu potest. De quo infra plura.

cognoscit infallibiliter omnia quae ventura sunt. Posito hoc, iam est evidens futura pro nobis, esse Deo praesentia in duratione sui esse seu aeternitatis. Sed est simul evidens, scientiam hanc, quae supponit voluntatem Dei contingentiam in his rebus causantem, non posse nocere ullo modo libertati.

Adversarii autem ponunt sine scrupulo futura simpliciter coexistere Deo in aeternitate et in hac praesentialitate Deum illa cognoscere. Quae affirmatio evidenter petitionem principii involvit. Praecise enim hoc in quaestione est, *quomodo ista futura sint facta futura* seu a possibilibus distincta; *undenam habeant ordinem ad realem existentiam*, et *quare et quomodo possint coexistere Deo in aeternitate*, cum nihil coexistere possit, quod non prius ut iam productum intelligitur. Affirmare ergo totam et unicam rationem cognitionis futurorum esse eorum praesentialitatem in aeternitate est evasio totius difficultatis et mutatio status quaestionis. Etiam nos admittimus hanc cognitionem futurorum ex parte Dei in duratione scil. sui ipsius esse; haec cognitio tamen supponit decretum divinae voluntatis possibile quaedam ad realitatem ordinantis.

Breviter: sine praeintellecto decreto divinae voluntatis nec concipi potest futurum aliquod et eo minus eius coexistentia in aeternitate.

#### b) *Argumenta contraria*

*ex S. Thomae quibusdam textibus desumpta diluuntur.*

His prae oculis habitis facilius respondere possumus ad difficultates, quas aliqui textus Angelici Doctoris superficialiter considerati causare possunt. Eorum uberior explicatio clariorem adhuc reddit doctrinam propositam; clariorem, dico, relative ad materiam, quia et obicientes quandoque obscurius quam conveniret proponunt argumenta.

1) Quidam ex modernis repetunt, quod iam ex dictis falsum esse patet, scilicet: iuxta constantem doctrinam S. Thomae praesentialitas contingentium futurorum sive eorum aeternitati coexistentia *unicum est medium*, in quo Deus infallibiliter *omnia* futura contingentia cognoscit. Non tamen hanc praesentialitatem, dicunt, a divina operatione semovemus. Scientiam quippe hanc causalem in Deo agnoscimus. Sed si infallibilis cognitio futuri contingentis quaeritur, de ipso momento logico quo ponitur, non autem de absolutis decretis praedeterminantibus intelligendam hanc causalitatem contendimus. Ita multi.

Respondeo: Qui non negat, praesentialitatem futurorum in aeternitate Dei oportere ut sit praesentialitas physica, concedere tenetur, hanc

rerum praesentialitatem exigere causam praecedentem, qua res ad ordinem existendi efficaciter trahantur, ita, ut semel hoc ordine instituto, eo ipso sint in aeternitate Dei. Haec autem causalitas non aliter intelligitur nisi ut conclusa in decreto aeterno, quo res ad ordinem existendi eliguntur et ad illum infallibiliter ordinantur. Consequenter non aliud momentum logicum, in quo causalitas divina sistitur nobis, excogitari potest, quam aeternitas divina. Cogitare de illo momento logico, quo res *actu* est, excludendo illud aliud momentum, certo certius prohibemur, et proinde neque ex solo illo secundo momento logico, sc. praesentialitatis in aeternitate, scientia divina *generaliter* explicatur, licet ex illo explicetur scientia visionis.

2) Ulterius obiiciunt: In Summa contra Gentes, lib. I, c. 67, Thomas haec scripsit: « Omnis cognitio, quae supra contingens fertur, prout praesens est, certa esse potest. Divini autem intellectus intuitus ab aeterno fertur in unumquodque eorum, quae temporis cursu peraguntur, prout praesens est, ut supra ostensum; relinquitur igitur, quod de contingentibus nihil prohibet Deum ab aeterno infallibilem scientiam habere ». Quod est idem ac si quis diceret: Si ideo contingentis cognitio, quia fertur uti in praesens, nulla certa contingentis cognitio, quae fertur uti in futurum. Quid clarius?

Respondetur: verba S. Thomae: « omnis cognitio quae supra contingens fertur, prout praesens est, certa esse potest », valde differunt a sententia obiicientis: *ideo* certa cognitio contingentis, quia fertur uti in praesens. Thomas loquitur *simpliciter affirmando*, obiectio autem *excludendo*; nam hanc exclusionem significat particula *ideo*. Assertum obiicientis ponit, posita hac particula *ideo*, rationem formalem. Nam revera dicendo v. gr. *ideo* Deus omnipotens est, quia causalitas sua ad omnia possibilia se extendit, rationem formalem assignamus. Libenter tamen concedimus, Dei cognitionem non ferri in contingens futurum *ut* futurum; nam a) quae praesentia sunt in aeternitate Dei, *futura* ei sane non sunt, et b) cognoscere futurum contingens *ut* futurum, est cognoscere illud sub resultantia sua ex sua proxima causa, ut accidere potest, quae resultantia ad utrumlibet se habet.

3) Dicunt: S. Thomas in I Sent. dist. 38, qu. 1, a. 5, scribit: « Causa prima necessaria potest esse cum defectu causae secundae ... sed scientia Dei non potest simul stare cum defectu causae secundae. Non enim potest esse, quod Deus sciat simul hunc cursurum et iste deficiat a cursu; et hoc est propter certitudinem scientiae et *non propter causalitatem eius*. Oportet enim invenire ad hoc, quod sit certa scientia, aliquam certitudinem in scito ». En obiectionem, dicunt adversarii,



quam sibi opponit Aquinas, quaeque huc tendit, ut neget ad cognitionem certam contingentis sufficere meram causalitatem. Iamvero, si putasset S. Doctor, illam causalitatem revera sufficere, quid respondere debuisset? Nonne hic fuisset propriissimus locus mentem suam de hoc doctrinae puncto aperiendi, affirmando, e. g.: Deum causando infallibiliter, singula contingentia per decreta praedeterminantia praevidere, aut aliquid huiusmodi? - Quid igitur Aquinas? Sine ulla restrictione objectionem admittit his verbis vere aureis: « Hoc est (nimirum in scientia divina errorem esse impossibilem...) propter certitudinem scientiae et non propter causalitatem eius ».

Multiplex datur solutio:

a) Si Deus scit hunc esse cursurum et esse non potest, quod simul sciat, eundem non esse cursurum, proxima ratio huius scientiae est *aliquis modus* eiusdem; hic modus est certitudo scil. immobilitas divinae scientiae. Plane patet, sic non attendi *causalitatem divinam*.

b) Cum Thomas dicit: « oportet invenire ad hoc, quod sit certa scientia, aliquam certitudinem in scito », sensus est: *omnis* cognitio exigit ad hoc, ut *undequaque perfecta scil. certa sit*, ut se referat *ad obiectum stans immobiliter*, unde huius obiecti existentia exigitur, et quidem apud nos ut actuata, apud Deum ut decreta, quo decreto ipsa res aeternitati Dei praesens efficitur et aeterno eiusdem intuitu praesentatur. *Supponitur ergo divina causalitas* cognitioni divinae de obiecto, quamvis *hoc in loco formaliter non attenditur*; propter quod optimo iure S. Thomas dicit: et hoc (sc. certitudo scientiae) non est *propter causalitatem*.

Ubi et hoc notandum est: haec doctrina S. Thomae *includit* id ipsum, quod volumus; nam existentia obiecti a Deo decreta statuit id, quod defendimus. Revera autem Aquinatem cogitasse de existentia apud Deum decreta alicuius obiecti, ex hoc evidens est, quod scripsit: « *aliquam* certitudinem in scito ». Potest ergo esse multiplex, et sic habemus unam, apud nos habitam, actuatam; alteram in Deo, quae dependet ab *existentia decreta*. Quia tamen haec doctrina *incluitur* in verbis « aliquam certitudinem », patet Thomam hoc loco non *directe* velle quid docere relate ad causalitatem et ea quae cum ipsa connectuntur.

c) Vulgo dicunt Thomistae: agit hoc loco de scientia *ut scientia* et propterea excludit hoc loco causalitatem. Quod sic explicatur: Scientia simpliciter *ea* est, quae omni ex parte perfecta cognitio est: excludit ergo haec cognitionem subsequentem et non stat in cognitione praecedenti, cui alia cognitio succedere sc. addi debeat. At iam evidens est, cognitionem Dei illam quam habet ex decretis determinantibus, quasi

compleri et perfici in ratione intuitionis ex cognitione, quam haurit ex praesentia rerum et eventuum in sua indivisibili aeternitate. Patet ergo, optimo iure Thomam dicere: « et hoc est propter certitudinem scientiae et non propter causalitatem eius ».

d) *Scitum simpliciter* illud obiectum est, quod sub nullo respectu latet mentem. Fugit autem partialiter mentem ea rei cognitio, quae rem non ut praesentem seu, ut melius loquamur, in sua existentia ut haec est coniuncta cum existentia cognoscentis, proponit. Ergo oportet sane *addi* ad cognitionem illam, quam habet Deus ex decretis praedeterminantibus, illam quae est ex rerum praesentia in aeternitate divina, ut sit undequaque completa.

Hanc praesentialitatem exigit divina cognitio inquantum consideratur ut est *certissima*. Hic modus divinae scientiae requirit tum perfectam cognitionem ex praeintellecta causalitate divina et divinis decretis, tum iterum perfectam ex cognita praesentia rerum in aeternitate divina. Nam certitudo scientiae nihil aliud est, quam immobilitas cognitionis in cognoscente. Haec vero immobilitas divinae cognitionis terminatur ultimatim in scientia visionis, ita ut cognitio divina stet tandem in ipsa. Quando ergo Thomas dicit: « et hoc est propter certitudinem scientiae et non propter eius causalitatem », non negat causalitatem divinam ut ultimam radicem certitudinis, quae in scientia divina habetur; immo in obliquo eam non obscure innuit, quasi dicens: causalitas divina hic ut *etiam requisita* a me supponitur; sed dicit: *absolutum quid* i. e. ex omni parte, *perfectum*, habetur in scientia visionis. Tamen verum est, quod mens nostra adigitur naturaliter ad hanc quaestionem: Connectitur intrinsece haec scientia visionis, ut cognitio obiectorum in indivisibili aeternitate divina collocata, cum causalitate divina, unde res generaliter habent ut sint?

Et sic pervenimus in fine ad illam cognitionem ex motione efficacissima causalitatis divinae hausta, quam sine dubio Thomas docuit. Vult ergo dicere: Ut habeamus cognitionem omni ex parte completam futurorum, non est sistendum unice in decretis praedeterminantibus. Excluditur itaque hic causalitas non positive, negando sc. illam, sed negative, i. e. ad hoc ut habeatur scientia ex omni parte, etiam sub ratione intuitionis, ergo sub ratione *scientiae* visionis et *simpliciter* dictae, perfecta, non sufficit cognitio in decretis praedeterminantibus divinae voluntatis, sed requiritur coexistentia futurorum durationi Dei seu ut sint Deo praesentia in aeternitate.

4) Obicitur et hoc, quod Thomas ibidem habet: in istis causis, e quibus effectus non necessarii procedunt, effectus de futuro nullam

habent certitudinem vel determinationem, et « ideo contingentia ad utrumlibet in causis suis nullo modo cognosci possunt. Sed quando iam efficiuntur in rerum natura, tunc habent in seipsis esse determinatum, et ideo quando sunt in actu, certitudinaliter cognoscuntur ». Unde sic arguitur: S. Thomas in contingente nullam admittit determinationem *ex causa*, sed solum ex esse, *id est*, nisi ludamus verbis, S. Thomam negare effectum contingentem in causa sua esse praedeterminatum.

Respondeo: S. Thomas dicit solum, causas contingentes esse contingentes, i. e. causas, de quarum natura sit, ut non sint determinatae ad unum tantum effectum, et ideo in *se ipsis inspectis*, non attendendo ad quid aliud, has causas non habere, ut ex ipsis effectus procedentes certitudinaliter cognosci possint. Quod adeo verum est, ut ne ipse quidem Deus, prout cognoscit causas contingentes praecise in earum natura, non attendens ad quid aliud, possit quid certitudinaliter in ipsis cognoscere. Sed falsum esset asserere, S. Thomam non admittere cognitionem in determinatione *causae*. S. Doctor dicit: « *in istis causis* ». Obiiciens vero utens hoc termino generali *ex causa*, intendit et *ipsam primam causam* in « *istis causis* » includere, quod est vim inferre verbis S. Doctoris. Si in dictis S. Thomae *incisum ultimum*: « quando iam efficiuntur effectus in rerum natura, tunc habent esse determinatum », bene ob oculos habemus, videmus statim Aquinatem docere, in causis contingentibus ut talibus *non* inveniri determinationem, et *ideo in ipsis* non reperiri rationem sufficientem cognoscendi effectus, qui ex ipsis profluere possunt. Ergo nullo modo loquitur formaliter de causa suprema, quam tamen constat cognoscere non valere effectus talium causarum, prout videt eas *praecise ut tales*.

Breviter: disputat loco citato Thomas de causis contingentibus *formaliter*, - locutus paulo ante de causis necessariis, - et ideo consequens unice derivabile ex his est, ipsum loqui de effectibus, ut fluere possunt ex *causis contingentibus* secundum earum naturam. Ergo certo certius Thomas hoc loco in tractationem suam *Deum non inducit*. Ad illud vero *postea* inferendum pontem faciunt *haec* eius verba: « Sed quando iam efficiuntur in rerum natura, tunc habent in se ipsis esse determinatum, et ideo, quando sunt in actu, certitudinaliter cognoscuntur », etiam a Deo, qui causis secundis in se inspectis nihil cognovit. Proinde maxime logice sequuntur haec in textu: « Ita patet, quod nihil prohibet, contingentium ad utrumlibet certam scientiam Deum habere, cum intuitus eius ad rem contingentem referatur secundum hoc, quod praesentialiter in actu est, quando iam determinatum est et certitudinaliter cognosci potest ». Quid apertius?



5) Ex alio textu argumentum desumunt contra nos. Scripserat Thomas in I Sent. dist. 38, a. 5 sub 3: « Ponatur, quod Deus sciat Socratem currere »; inde hoc quaesitum: estne hoc antecedens necessarium necessitate consequentiae et non necessitate consequentis sive necessitate conditionata, hac scilicet conditione, si est praescitum, et non necessitate absoluta? ».

Respondeo: Loquitur hic Thomas de cursu aliquando de facto futuro. Nam dicit « ponatur, quod Deus sciat Socratem currere », et hoc idem respiciunt etiam ii, cum quibus S. Doctor disputat; ergo sermo est hic de obiecto scientiae visionis, hypothetice quidem. Hoc notatu dignissimum est; nam in sequentibus respondet ad quartum: « antecedens est necessarium absolute, tum ex immobilitate actus, tum etiam ex ordine ad scitum ». Adest ergo optima harmonia et responsio Angelici est etiam nostra. In I dist. 39, q. 1, a. 1, ad 3 autem ait: « Dicendum, quod illud, quod est, necesse est esse dum est, absolute tamen loquendo non necesse est esse. Ita et Deum scire necesse est dum scit; non tamen necesse est eum scire nisi necessitate immobilitatis, quae *voluntatis libertatem* non excludit, et haec libertas significatur cum dicitur, quod Deus potest hoc non scire vel non velle ». Hic ergo textus elucidat priorem. Sic ergo, relate ad scientiam visionis qua talis, assignat Thomas rationem formalem certitudinis divinae, et ut talem ponit *immobilitatem actus et ordinem ad scitum*. Non potuit igitur Thomas hic assignare decreta praedeterminantia ut rationem formalem infallibilis cognitionis huius, *Socrates currit*, bene autem aeternum intuitum divinum; ut iam prius declaravimus.

6) Insistunt adversarii obiicientes ex hoc priori loco et dicunt: « Quarta difficultas (apud S. Thomam l. c. in I Sent. dist. 38, q. 1, a. 5) est de concilianda necessitate antecedentis, v. gr. Deum videre Socratem currere, cum contingentia consequentis, nempe quod currat. Qui tenent, praescientiam divinam contingentia causare infallibiliter, facile habent responsum dicendo: Infallibiliter Deus praescit Socratem currere, quia scit, se infallibili efficacia facturum ut currat. Nihil huiusmodi apud Divum Thomam invenitur. Post varia responsa inadaequata, quae reiecit ut minus efficacia; recurrit simpliciter ad necessitatem *consequentis in sensu composito* de quo iam supra, ut vidimus, locutus est: “ Et *ideo aliter* dicendum, quod antecedens est necessarium absolute, tum *ex immobilitate* actus, tum etiam *ex ordine ad scitum* „ (imo ordo ad scitum est fundamentum prioris, quia est radix cognitionis; adverte, S. Thomam non ponere tertium medium v. gr. propter immutabile et efficax decretum, aut aliquid huiusmodi) “ quia

ista res non ponitur subiacere scientiae divinae *nisi dum est in actu*, secundum quod determinationem et certitudinem habet „ Rursus adverte, S. Thomam per hanc affirmationem negare omnem aliam determinationem contingentium distinctam a positione in esse, ut iam supra notavimus ».

Respondetur: a) Valde superficialiter procederet, si quis ex quibusdam tantum locis S. Doctoris vellet probare aliquam thesim, neglecta inspectione *totius* eius doctrinae. Num ii loci nihil ponderis habent, in quibus S. Doctor apertissime docet praemotionem physicam? nihil ponderis habent ii, quibus disserit de universalissima et efficacissima providentia divina? nihil ponderis habent ii loci, ubi ex cognitione essentiae divinae adiuncta voluntate efficacissima, Deum futura cognoscere formaliter affirmat?

b) Concedo, hoc loco libri Sententiarum revera difficultatem in obiectione proponi, quomodo conciliari possit contingentia actus liberi, - cursus Socratis, - si Deus de ipso cursu habeat praescientiam absolutae necessitatis; nam hoc incisum « *si est praescitum* », alium sensum non admittit, cum extra controversiam sit, Socratem non esse cursurum, si Deus praevideat, eum non esse cursurum; ergo factum alicuius determinatae praevisionis divinae certissime supponendum est. Consequenter quaerit adversarius S. Thomae ab ipso in textu: si Deus cum absoluta necessitate scientiae suae praevidet, Socratem esse cursurum, quomodo conciliatur cum ipsa contingentia actus liberi? Hoc concedo, sed noto, obicientem in lib. Sent. hoc *non* formaliter seu expresse quaerere, sed quaesitum ipsius tangit formaliter dialecticam. Nam quaerit: si Deus *certissime* praevidet Socratem esse cursurum, habetne tunc scientia absolutae necessitatis vel conditionatae? Duo igitur in illo quaesito inveniuntur: unum quod expresse quaeritur, aliud quod subintelligitur ab obiiciente. S. Doctor igitur non erat obligatus respondere ad illud quod obiiciens subintellexit. Imo secundum sobriam suam methodum nec conveniens erat ut hoc faceret. Angelicus ergo hic totus quantus in eo est, ut ostendat necessitatem huius scientiae: *Socratem esse cursurum*; id quod facit ostendendo radicem essentialem huius cognitionis ut certissima est.

7) Prosequitur adversarius: « Si nunc ulterius cum sexto obiiciente (l. c.) appellas ad inseparabilitatem scientiae divinae et termini ipsius, S. Thomas respondet (ad 3) claris verbis: “ Quamvis iste respectus ad rem sit inseparabilis secundum quod attingit eam, non tamen attingit eam, nisi prout est in *esse actuali* (suo) *praesentialiter considerata*, et ideo potest fieri distinctio secundum quod res illa consideretur ut

cadens sub respectu illo, vel ut non cadens „, Quibus verbis S. Thomas nobis insinuat doctrinam, ( - ita scil. prosequitur obliiciens - ) quae a multis non satis attenditur. Nimirum tota et sola ratio propter quam effectus simul est contingens et necessarius, est, quia respectus ad certam cognitionem Dei potest ab illo separari. Etenim quatenus in causa sua continetur, separatur ab illo et contingens est; quatenus vero in esse positus consideratur a Deo, necessarius est. Unde sic arguere licet: Si ratio contingentiae provenit ex separabilitate istius respectus a ratione causalitatis, qui causalitatem ipsam ab hac relatione adeo inseparabilem esse asserunt, ut ab hac ipsa contingens suam infallibilem certitudinem desumat, illi procul dubio ex principiis a D. Thoma positis contingentiam ipsam perimunt ».

Respondeo: Cum scientia divina sit de re praesenti, causalitas divina ut connexa cum hac cognitione de obiecto praesenti, oportet ut sit sub hoc respectu inseparabilis sicut a re, sic etiam a scientia divina. Signatur igitur causalitas ut *in facto* esse et consequenter ut simpliciter necessaria; seu, ut ita dicam, ut causalitas immobilis et, quod maxime notandum est, ut in hac praesentialitate et sub hac causalitate exercitium electionis inter utrumlibet iam excluditur. Sed haec causalitas divina differt ab illa, qua Deus antecederet refertur ad ea, quae dependent a liberrima voluntate eius decernente existentiam harum rerum excludendo alias et existentiam rerum cum his vel aliis accidentibus effectam. Haec omnia cognoscendo Deus, non potest simul non cognoscere *causalitatem* suam se protendere ad res eventusque omnes etiam liberos, prout pro libito suo haec vel alia decreta ab ipso facta sunt. Ex quo sequitur, in signo priori ad decretum determinatum quo Deus elegit hoc vel illud futurum, causalitatem divinam esse separatam a respectu ad rem determinatam et consequenter etiam a respectu ad scientiam divinam. Unde verum est, Thomistas asserere concorditer cum D. Thoma hoc loco disputante: respectus divinae scientiae ad rem separabilis est ab ipsa re, prout non consideratur formaliter ut substans divinae cognitioni, seu si res in se obiective sumitur. Quis autem affirmaret, ante existentiam eventus et ante quodcumque decretum Deum *non* ponderare causas contingentes secundum earum naturam? Ergo, cum in statu existentiae rei et eventus causalitas divina iam restricta sit nec penes se habeat, ut esse rei et eventus praesentis aliud sinat esse quam est, nempe in sensu composito; - in alio statu, possibilitatis scilicet, causalitas divina ad rem seu eventum sub ratione indifferentiae se habet. Habetur ergo inseparabilitas divinae scientiae a respectu ad rem *simpliciter* eo tantum casu, quando res sc. eventus actu est.



Patet autem ex hoc, quod momentum, quo res seu eventus primum est *in actu*, et momentum illud, quo causalitas divina praedefinita ab aeterno pervenit ad terminum suum, differunt tantum logice et propterea ultro concedimus, inseparabilitatem inter haec duo adesse. Non tamen dicimus, contingens actu existens desumere suam infallibilem certitudinem ab alia, quam modo ostendimus, causalitate; scilicet causalitate ordinata in Deo, qua Deus influere vult in creaturas convenienter earum naturis.

Unde breviter directe respondetur ad argumentum: Res sunt inseparabiles a scientia Dei prout sunt in praesentialitate Dei et prout considerantur formaliter sub divina cognitione, concedo; prout vero in seipsis obiective considerantur, sunt inseparabiles, subdistinguo: a scientia simplicis intelligentiae, concedo, a scientia visionis, nego. « Ea quae sunt scita Deo, oportet esse necessaria secundum modum quo subsunt divinae scientiae, non autem absolute, prout in propriis causis considerantur ... Cum hoc quod dico *scitum* ... importet actum scientis, ipsi rei scitae, licet semper sciatur, potest aliquid attribui secundum se, quod non attribuitur ei, inquantum stat sub actu sciendi » (I p., qu. 14, a. 13 ad 3).

8) Ulterius interrogat obiiciens: Quid autem dicendum de his verbis S. Thomae (l. c. ad 6): « Si Deus vidisset ipsam causam, ut Socratem, et non vidisset *immediate* effectum in esse suo (ergo non solum in voluntate ad illum neque in motione praecedente illam), sicut nos futura cognoscimus (nimirum formaliter ut talia), *numquam istud potuisset scire?* ».

Haec difficultas nullius est momenti eiusque solutio in ipsis verbis S. Doctoris continetur. Sermo enim ibi est de illa cognitione: « *sicut nos futura cognoscimus* ». Thomas ergo assignat divinam cognitionem praecise eam, qua, non aliter ac nos, intuetur tantum naturam contingentem in signo priori ad receptam motionem divinam. Non enim est dubitandum, scientiam divinam, *praecise ut scientia intuitiva est*, requirere praesentiam rei; proinde deesset *scientia* divina, deficiente *effectu in actu*.

9) Nondum quiescit adversarius. « In quaest. II De Verit., a. 12, D. Thomas haec scribit: "Contingens impediri potest antequam sit in esse productum, quia tunc non est nisi in causis suis, quibus potest accidere impedimentum ne perveniant ad effectum; sed postquam contingens iam in esse productum est, non potest impediri. Et ideo de contingenti secundum quod est in praesenti, potest iudicium esse illius potentiae vel habitus, in quo numquam falsitas invenitur sicut sensus iudicat sedere Socratem quando sedet". Ne quis autem credat, prosequitur obiiciens, haec tantum pro nobis valere, non autem pro Deo,

cuius scientia est causa rerum, subito adiunxit S. Thomas: “Ex quo patet, contingens, ut futurum est, per nullam cognitionem sciri, cui falsitas subesse non possit; unde, cum divinae scientiae non subsit falsitas nec subesse possit, impossibile esset, quod de contingentibus futuris scientiam haberet Deus, si cognosceret ea, ut futura sunt”. Tam evidens hoc apparet D. Thomae, ut nedum affirmet, Deum haec etiam ut futura cognoscere, quia infallibilis est omniscius, sed ex opposito ex ipsa infallibilitate arguat, ut ostendat, Deum haec ut futura cognoscere non posse (i. e. infallibiliter) ».

Haec valerent si S. Thomae schola unquam asseruisset, Deum cognoscere futura *ut futura* in suis decretis praedeterminantibus et hanc esse doctrinam sui Magistri. Quid autem sit cognoscere futurum ut futurum, explicat post citata verba S. Doctor: « Tunc autem aliquid cognoscitur ut futurum est, quando inter cognitionem cognoscentis et rei eventum invenitur ordo praeteriti et futuri ». Difficultas ergo allata ab Angelico ipso dissolvitur.

10) Adhuc insistit arguens, dicens: « Ecce alii textus S. Doctoris: “ad primum dicendum, quod licet contingens non sit determinatum quamdiu futurum est, tamen ex quo productum est in rerum natura, veritatem determinatam habet”. En rursus determinatio ut opposita contingenti et libero. Et si dicatur: determinationem non tempore praecedere liberum, responderi posset, eo ipso quod determinat, logice praecedit, et hoc in casu plane sufficit ».

Respondeo: determinatio opposita contingenti et a fortiori libero esset illa, quae naturae causae contingentis vim inferret. At praedeterminatio bene intellecta, per actum divinae voluntatis non necessitantis, logice effectum contingentem praecedere potest, quin contingens et liberum tollatur, imo est eius causa.

11) Prosequitur argumentatio contra nos. « Accipiat lector quasdam citationes ex solutione difficultatum l. c. de Ver. Ad secundum: “contingens refertur ad divinam cognitionem secundum quod ponitur esse in rerum natura; ex quo autem est, non potest non esse tunc quando est”, et ad tertium: “Contingens pro tanto dicitur necessarium esse, secundum quod est scitum a Deo, quia scitur ab eo secundum quod est iam praesens”. Ex quo habes, inquit adversarius, solam scientiam rei uti praesentis tollere rationem contingentiae (scil. pro ipsa re), nullo modo autem poni a Thoma influxum quendam efficacem, qui *simul* ad unum determinet *et* contingentiam servet ».

Difficultatem parere posset, quod Thomas dicit: « Contingens refertur ad divinam *cognitionem* secundum quod ponitur esse in rerum natura »,

Hoc ansam posset praebere opinandi cognitionem divinam secundum suam infallibilitatem *undequaque* derivari iuxta S. Doctorem ex existentia rei seu ex eventu in rerum natura prout nempe Deus in aeterno suo intuitu haec complectitur. Sed si intuemur secundam objectionem textus, invenimus S. Thomam non loqui de cognitione divina in genere, sed de illa sola cognitione quae scientia, i. e. visio in sensu stricto est. Sic enim legimus: « Detur, quod Deus sciat aliquod futurum contingens singulare ut Petrum sedere. Aut ergo possibile est, Petrum non sedere, aut non est possibile. Si non est possibile, ergo impossibile est Petrum non sedere; ergo Petrum sedere est necessarium. Datum autem fuerat, quod esset contingens. Si autem sit possibile non sedere, hoc posito non deberet sequi aliquod inconveniens. Sequitur autem, quod scientia Dei fallitur. Ergo non erit impossibile scientiam Dei falli ». Hoc vero inconveniens ex opinione obicientis contra Thomam solummodo evitatur, si demus, scientiam Dei non pertingere ad ea, quae in decursu temporis ut effectus contingentes existant. Hoc esse intentum ab obiciente, patet ex initio huius articuli: « Duodecimo quaeritur utrum Deus sciat singularia futura contingentia. Et videtur, quod non ». Est ergo haec opinio adversarii Thomae in textu, cognitionem Dei quoad futura non esse veri nominis scientiam, i. e. non pertingere ad eventus, ut actu sunt. Haberemus ergo difficultatem, si Thomas affirmasset de cognitione *divina in genere*, contingens referri ad ipsam solum prout in actu est; sed hoc nullomodo fecit. Ergo utique ex responsione S. Thomae in sensu aliquo determinato « sola scientia rei ut praesentis tollit rationem contingentiae » sed nullo modo infertur ex textu, S. Thomam non agnoscere « influxum quendam efficacem qui simul ad unum determinet et contingentiam servet », quin e contrario in tali influxu praeintellecto Deus contingentia cognoscit, naturam eorum servando, ut saepe diximus.

12) Audaacter continuat arguens: « Omnem autem ambiguitatem, si qua superesset, removet responsio ad sextum (ibidem ut supra): "Sicut scientia nostra non potest esse de futuris contingentibus, ita *nec scientia Dei, et adhuc multo minus, si ea ut futura cognosceret*,"; et responsio ad nonum: "Non est inconveniens, quod ponatur, quod Deus scit aliquid futurum, quod non erit, in quantum scilicet scit aliquas causas ad effectum inclinatas, qui non producentur. Sic enim non loquimur nunc de cognitione futuri, prout scilicet a Deo in suis causis videtur, sed in quantum cognoscitur in seipso; sic enim cognoscitur ut praesens,". Ergo nulla cognitio *certa* in causis contingentibus; nam cognoscitur effectus in quantum continetur, et in causa



ad utrumlibet se habente non magis unum cognosci potest quam alterum ».

Respondetur breviter: nulla cognitio certa in causis suis, ut haec dicunt inclinationem ad effectum: concedo; nulla certa cognitio de contingentibus in causis cognitis sub influxu divino: nego. Iam enim sufficienter explicatum est, Deum nihil certi in causis secundis sibi relictis videre posse. Secus est de illis prout subiacent decretis divinae voluntatis, quae attingunt substantiam futuri et modum eius.

13) Ultimus impetus adversarii: « Eandem omnino doctrinam (ita magis temerarie quam confidenter arguitur), Angelicum docere in Summa Theologica satis apparet ex I p. corp. art. 13, q. 14. Propter excellentem luciditatem iuvat hanc expositionem ex integro citare: “ Contingens aliquod potest dupliciter considerari: uno modo *in se ipso*, secundum quod iam in actu est, et sic non consideratur ut futurum, sed ut *praesens*, neque ad utrumlibet contingens, sed *ut determinatum ad unum*; et propter hoc sic infallibiliter subdi potest certae cognitioni, utpote sensui visus, sicut cum video Socratem sedere. Alio modo potest considerari *ut futurum*, et ut contingens *nondum determinatum* ad unum, quia causa contingens se habet ad opposita, et sic contingens *non subditur per certitudinem alicui cognitioni* „ Adverte, quantopere per modum universalem huius locutionis divinam etiam cognitionem excludat. “ Unde quicumque cognoscit effectum contingentem in causa sua tantum, non habet de eo nisi *coniecturalem cognitionem* „ Quid apertius? “ Deus autem cognoscit omnia contingentia non solum prout sunt in causis suis, sed etiam *prout unumquodque* eorum est actu in seipso. Et licet contingentia fiant in actu successive, non tamen Deus successive cognoscit contingentia, prout sunt in suo esse, sicut nos, sed *simul*: quia eius cognitio mensuratur aeternitate „ ».

Solutio est in promptu. Haec verba difficultatem tunc tantum continerent, si Thomas scripsisset « Alio modo potest contingens considerari ut subditur *causalitati producenti illud* »; nam tunc revera ab illa generalitate locutionis ipse Deus non esset eximendus; « sic contingens non subditur per certitudinem *alicui cognitioni* ». Sed apud Thomam ita legitur: « contingens potest considerari in sua causa », *sane proxima!* Unde verum est, quicumque, Deo ipso non excepto, cognoscit effectum in causa *sua tantum*, nihil cognoscit nisi coniecturaliter tantum. Verba vero Angelici: « cum contingens est determinatum ad unum, propter hoc potest subdi certae cognitioni utpote sensui visus », tunc solum quid ponderis essent, si S. Doctor dixisset: « *propter hoc solum* potest subdi certae cognitioni », sed hoc nunquam scripsit.

Unde, ut ad finem pergatur, verissimum est, a Thoma non raro tradi, Dei cognitionem futurorum liberorum actuum esse intuitivam et infallibilem propter hoc, quod subduntur aeterno intuitu ipsius ut physice praesentes, durationi ipsius esse divini in indivisibili aeternitate Dei. Sed ne *una quidem vice S. Thomas dixit, propter hoc solum* eam cognitionem divinam haberi. Ideo luculenter iam patet, omnes illos textus superius a nobis allatos, in quibus Thomas vel aperte docet praemotionem physicam relate ad liberum arbitrium, vel formaliter tradit, Deum cognoscere futura libera ex praeintellecta sua efficacissima motione in decreto suae voluntatis, pulcherrime convenire cum illa alia doctrina. Nam ut demonstratum est, *scientia visionis supplet* illam cognitionem, quam habet Deus ex motione sua, et eam quasi perficit, sane non ita, ac si haec tantum coniecturalis esset.

Quae hucusque de cognitione rerum in coexistentia aeternitatis disputavimus profundiores sensum accipiunt a penitiori, quamvis brevi, investigatione ipsius *rationis* seu essentiae aeternitatis.

« In apprehensione uniformitatis eius, quod est omnino extra omnem motum consistit ratio aeternitatis », 1 p. qu. 10, a. 1. Sicut ergo nobis tempus eo quid verum est, quod « numeramus prius et posterius » (ibid.) ita Deo aeternitas sua summe vera eo ipso est, quod intellectus divinus comprehendit essentiam divinam esse extra motum seu apprehendit eam uniformem; mensuratur ergo intellectio divina ab illo esse immutabili.

Est autem essentia divina *sola* extra omnem motum. Nam substantia angeli quoad succedentes sibi intellectiones et volitiones suas in motu est. Et licet forte substantia immaterialis angelica in puris naturalibus ex potentia absoluta Dei esse possit sine potentialitate non expleta et consequenter sine ullo motu, tamen *exigitive* illa motui substat, quia *sua substantia* exigit. ut ordinato modo sit *cum aliqua* potentia. Ex quo consequitur mentem divinam apprehendere essentiam divinam *esse absolute* extra omnem motum et proinde mensuratur mens divina ab illa absoluta uniformitate sui proprii esse. Ex hac activa mensuratione mentis divinae resultat (- secundum modum nostri intelligendi, cum fundamento tamen in re -), quod intellectus divinus prout refertur ad creabilia est mensura omnis cuiusque durationis rerum creatarum. Excludit ergo in ipsis necessario omnem uniformitatem absolutam, ita quod uno vel alio modo omnes sunt in motu, prius quidem prout concipiuntur in ideis divinis, deinde prout insunt in propria natura.

Aeternitas igitur divina, seu divinum esse, inquantum concipitur ab intellectu divino sub ratione durationis immobilis, regulat res creatas actualiter eo instanti quo primo actu esse incipiunt.

Haec regulatio sive mensuratio activa *remote* quidem resultat ex essentia divina ut est absolute uniformis, *proxime autem* ab intellectu divino. Cum autem voluntas divina sit causa, quod res sunt, patet hanc mensurationem ab intellectu divino procedentem dependere - ut ita dicam - sub respectu existentiae rei vel eventus a *voluntate* divina, cuius omnipotentiae adscribendum est, quod res sit et in esse conservetur. Ex quo statim inferre valemus, omnem volitionem et intellectionem creatam concipi debere tum quoad reale suum esse, ut sic, tum quoad modum sui esse, sc. necessarium vel contingens, ut ab intellectu divino regulante, a voluntate autem eius ut a causa sua proxima dependentem. Et quomodo dependebunt a causalitate divina, si ista non est efficax?

Ne dicatur, dependere has quidem a voluntate et causalitate divina secundum communem rationem essendi - nam *natura* liberi arbitrii certe est a Deo auctore, - non autem dependere volitiones creaturarum liberas ab hac causalitate divina inquantum significant *specialem* actum essendi. Contra enim est: etiam sub ratione specialis actus, vel entis seu formae in linea appetitus exhibent volitiones quid positivum; boni actus quidem *directe*, ut patet, pravi autem *indirecte*, seu per accidens, prout substant peccato. Cum enim illud positivum in peccato non est a casu nec a creatura ut a prima causa, *oportet ut sit a causalitate divina*. Quem autem latet, etiam hanc causalitatem divinam, sicut est secundum possibilitatem suam praeintellecta a Deo, oportere esse a voluntate divina *decretam*? Et quomodo potest esse *materia decreti divini*, nisi sub hac speciali *ratione* substandi peccato?

Ne autem credatur hoc esse tantum singularem nostram sententiam, audiamus S. Doctorem, qui quaest. 3 de Malo a. 2. expresse docet, actum peccati, utique physice consideratum, duplici ratione esse a Deo ut a causa efficienti: primo, quia actus peccati est ens quoddam per participationem, quod ab Ente per essentiam derivatur; et secundo, quia omnis motus, ergo et motus ad actum peccati physice sumptum, causatur a primo movente, sc. a Deo. In l. II. p. qu. 79, a. 2. eandem doctrinam confirmat ex hoc, quod actus peccati est quidam actus, qui ad primum actum, ad Deum, ut ad causam reduci debet. Hanc vero causalitatem esse determinatam et determinantem ex dictis supponitur.

Causalitas autem haec divina, cum sit *decreta*, sine concomitante intellectione divinae mentis esse non potest. Non enim potest *fugere* mentem divinam *effectus*, qui a prima et universalissima causa procedit. Nam causalitas divina indifferens i. e. ex se ad determinatum effectum non perducens, vel effectum habens dependenter a creatura, respui debet,



nec ipsa mens divina eam ut quid intelligibile concipere valet. Et ita si volumus logice rem usque ad radices suas proseguere, debemus ponere decreta praedeterminantia D. Thomae, ut medium a quo dependet infallibilis cognitio futurorum liberorum in Deo.

Ea quae nostra inquisitione concludimus magni momenti sunt etiam quantum ad auctoritatem scientificam Aquinatis. Textus enim pro sententia thomistica allatos valorem firmum habere, non potest in dubium vocari. Si ex altera parte Thomas traderet solam scientiam visionis scilicet in praesentialitate aeternitatis esse cognitionem infallibilem, haud parvum quid absonum in scriptis S. Doctoris deprehenderetur. Sed absit a viro catholico, qui ob oculos habet summas laudes a magisterio ecclesiastico Aquinati tributas, tale quid dicere vel opinari! *Veritatem simpliciter* docuit, non inducendo in expositione eius ullam dissonantiam partium! Et *docuit clarissime*, ita ut qui velit sincere, non animo alieno, ipsum scrutari, de doctrina ipsius ambigere non potest! Et docuit ut de victoria causae suae certus. Angelicus enim super adversarios suos mira sua sapientia triumphat, quia principia sicut et conclusiones suas in altissimis et immutabilibus rationibus speculatur. Ideo doctrina sua, a temporum et personarum vicissitudinibus independens, suavissime quidem sed et efficacissime intellectum nostrum convincit.

Praha, Prag, II, Abbatia Emaus, Bohemia.

P. GREGORIUS DE HOLTUM, O. S. B.

---

QUANTI FACIENDA SIT  
PRO PHILOSOPHICA ET THEOLOGICA VERITATE DILUCIDANDA  
S. THOMAE AQUINATIS DOCTRINA DE ANIMA HUMANA  
TANQUAM FORMA SUBSTANTIALI CORPORIS

---

I.

S. THOMAE DOCTRINA, CONTRA GRASSANTES ERRORES ANTIDOTUM.

Homo natus ad iucundum et salvificum veritatis radium percipiendum atque gustandum, ob miseram lapsae naturae conditionem, multis, dum hic vitam trahit, obnoxius manet erroribus. Error, siquidem, ut aër pestilens, circumquaque insinuat; ut veneficus coluber, incautias inficit mentes; ut ferus hostis, ictu crudeli animas interimit. Luget mundus, ultimo ferali bello, tot centena hominum millia ense interemptos; at decies centena animarum millia erroris gladius quotidie interficit. En, quam tristis humani generis conditio, et quam profunde vel reconditissimam animi nostri chordam agitant divini poëtae versus, dum de veritate loquens, canit:

*Non vi si pensa quanto sangue costa  
Seminarla nel mondo e quanto piace  
Chi umilmente con essa s'accosta (1).*

In hac tamen teterrima mundi visione, deiectum animum sublevat, confortat, laetificat consideratio miserentis Dei providentiae, qui errabundo generi humano lucentissimam stellam splendere in Ecclesiae firmamento iussit, ad cuius radium queat homo infensum vitare errorem, tutam veritatis semitam prosequi. Aquinatem dico, in cuius doctrina securum praebetur praeterito, praesenti, futuro errori antidotum.

Sicut tranquillus ac maiestate plenus fluvius ex recondita in vertice montium vena profluens, atque plurimo descripto sinu in subiectas terras descendens, illas percurrit, hac illacque penetrans, easque ubertim fecundans, usque dum in mare, unde originem primitus duxit, revertitur; sic S. Thomae doctrina, ex caelestis sapientiae fonte scaturiens et ad nos usque, pulcherrimo quaestionum et articulorum ordine,

---

(1) *Parad.*, cant. XXIX, 91, seq.

derivata, totum irrigat caelestis patrisfamilias agrum, fecunditatem, ubi repagula non invenerit, omnibus ultro afferens. Vere de hac doctrina illud psalmistae recitare iuvat (1): *Rigans montes de superioribus suis, de fructu operum tuorum satiabitur terra.*

## II.

SUMMORUM PONTIFICUM, IN DOCTRINA S. THOMAE DIVULGANDA, CONATUS.

Quantum adlaboraverint Romani Pontifices, ut S. Thomae doctrina longe lateque disseminaretur, testis est historia: at vero eorum ingeminatis vocibus haud omnium semper assensu concordi magistrorum atque discipulorum turba responsavit, adeo ut hic quoque locum habeat grave illud Domini nostri monitum: *Lux venit in mundum, et dilexerunt homines magis tenebras quam lucem* (2). Non solum enim divina haec S. Thome doctrina diu neglecta iacuit, verum etiam apertos nacta est adversarios; unde non eum semper et ubique gignere potuit fructum, quem nata erat edere.

Plurimas sanctae memoriae Pontifici Leoni XIII gratias debemus, quod debito honoris loco doctrinam hanc vindicaverit, illam in scholis tradi iusserit, scriptores qui eandem commentariis collustraverint haud ieiuine sit prosecutus encomiis.

Porro, dum urget nos eorum recordatio quae hac de re egit Leo, eius egerunt successores, sc. decimus Pius, Benedictus quintusdecimus et feliciter regnans Pius decimus primus, simul calcar adiicit ad doctrinae thomisticae semina penitus excolenda, sexcenties anniversaria solemnitas canonizationis praeclari huius humanae divinaeque sapientiae Magistri. In cuius laudem, repetitis ex ipsa rei natura rationibus, ostendere nunc volumus quomodo ea, quam praelaudatus Angelicus Doctor tradit doctrina, de anima rationali, quatenus est corporis humani forma substantialis, totum sive philosophicum, sive theologicum campum adeo pervadit, ut ea seposita, hominem in multos errores, in ordine tum naturali, tum supernaturali, labi oporteat.

## III.

ANIMA RATIONALIS, CORPORIS HUMANI FORMA SUBSTANTIALIS ET UNICA.

Equidem, ex multorum in docendo annorum experientia probe didici, nihil viro theologico ac philosophico, nihil vulgo tam prodesse, quam accuratam de natura animae hominis notionem, secundum quod haec

---

(1) *Ps. CIII*, 13. — (2) *Io.*, III, 19.



agnoscitur tanquam corporis humani forma substantialis et unica: quam quidem doctrinam Angelicus Doctor tanquam totius humanae psychologiae fundamentum ponit, ex quo argumenta fluunt invicta ad innumeros, quibus aetas nostra perniciosissimo exitu inficitur, profligandos errores.

Quod anima rationalis revera sit corporis humani forma substantialis, sicut fide nobis ab Ecclesia, in Concilio Viennensi, tenendum proponitur, fide, inquam, per accidens, cum veritas haec sit per se naturaliter cognoscibilis; ita res est apud omnes scholastice sentientes tutissima. Rarus tamen invenitur qui hanc veritatem, uti decet, intus perlegerit. Verba S. Thomae recitasse non pigeat. *Illud*, ait ille (1), *quo primo aliquid operatur, est forma eius cui operatio attribuitur: sicut quo primo sanatur corpus est sanitas, et quo primo scit anima est scientia; unde sanitas est forma corporis, et scientia animae. Et huius ratio est, quia nihil agit, nisi secundum quod est actu; unde, quo aliquid est actu, eo agit; manifestum est autem quod primum quo corpus vivit est anima. Et cum vita manifestetur secundum diversas operationes in diversis gradibus viventium, id, quo primo operamur unumquodque horum operum vitae, est anima. Anima enim est primum, quo nutrimur, et sentimus, et movemur secundum locum, et similiter quo primo intelligimus: hoc ergo principium, quo primo intelligimus, sive dicatur intellectus, sive anima intellectiva, est forma corporis.*

Hinc Aristoteles, cum animam generaliter definivisset, *actum primum corporis physici potentia vitam habentis*, - ἡ ψυχὴ ἐστὶν ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζῶν ἔχοντος (2), - cum de anima humana tractat, illam ait esse, *qua vivimus, et sentimus, et ratiocinamur primo*, - ἡ ψυχὴ δὲ τοῦτο ᾧ ζῶμεν καὶ αἰσθανόμεθα καὶ διανοούμεθα πρώτως (3).

Robur huius argumenti, quo ex operatione rei, ad specificam illius naturam cognoscendam ascenditur, a divino poëta, Dante Aligherio, ita eleganter exponitur:

*Ogni forma sostanzial che sètta  
È da materia, ed è con lei unita,  
Specifica virtude ha in sè colletta;  
La qual senza operar non è sentita,  
Nè si dimostra ma' che per effetto,  
Come per verde fronda, in pianta, vita (4).*

(1) I, quaest. LXXVI, corp. — (2) *De anima*, l. II, t. 5. — (3) *Ibid.*, t. 25. —

(4) *Purg.*, XVIII, 49.

IV.

INTENTIO PRAESENTIS DISSERTATIONIS.

Non est hic unde singula praefati ratiocinii momenta commentemur: id egit omnium praestantissimus Card. Caietanus, qui etiam thomisticae argumentationis vim contra impugnantes, Scotum potissimum, egregie vindicavit.

Iuverit potius perpendere quo pacto, posito inconcusso illo principio, errores innumeri, quibus aetas omnis scatere visa est, corruant, sive circa naturam animae humanae, eiusque intelligendi modum, tum in unione cum corpore, tum post separationem; sive circa sanctissimam Domini nostri humanitatem; sive circa ultimum hominis finem propria illius operatione attingendum; sive circa animae, a corpore separatae, sortem ultimam; sive denique, et hoc quidem, potissimam merebitur nostram considerationem, circa grassantem huius aevi errorem, spiritismum dico, quo homines, novitatis ardore correpti, cum defunctorum spiritibus vano conantur molimine conversari. Mihi equidem magni semper visum est momenti, apertis pandere rationibus, quomodo labes illa spiritismi, hodiedum in mundo latius serpens, cui multarum debetur excidium animarum, in neglecto hoc principio radicem habeat defixum.

V.

QUAENAM, EX PRINCIPIO DE ANIMA HUMANA FORMA SUBSTANTIALI CORPORIS, CONSEQUANTUR RELATE AD ANTHROPOLOGIAM.

Vix potest cogitando aestimari verbisque exprimi, quantum, ex enunciato principio de anima rationali substantialiter informante corpus, in totam humanam psychologiam, lucis derivetur. Imprimis, ex hoc quod anima rationalis ponitur forma substantialis corporis humani, sequitur eamdem corpori immediate coniungi, non sicut motorem mobili, sed sicut actum proprium propriae potentiae: unde, nec fieri debuit antequam corpori infunderetur, cum actus proprius fiat in propria potentia. Pariter, reiici debet origenianum illud figmentum, a Leibnitz multisque recentioribus scriptoribus renovatum, de praeexistentia animarum, earumque in corpora immissione, ob aliquam anteactae vitae culpam luendam.

Secundo, si anima rationalis unitur proprio corpori tanquam substantialis eius forma, admitti omnino nequit, prout somniavit Doctor subtilis, media aliqua alia forma, puta, corporeitatis, qua anima ipsa corpori coniungatur: enimvero, una rationalis anima dat homini simul esse, vivere, sentire, intelligere; ideoque spernendum non est, sed fir-

miter tenendum, quod post Aristotelem ponit S. Thomas, animam rationalem non infundi corpori nisi sufficienter organizato, et propterea succedere formis vegetativae et sensitivae, in formatione embryonis: quod quidem non ita est accipiendum, quasi illae animae simul permaneant; sed illis peremptis, succedit anima rationalis a Deo immediate creata.

Tertio, si rationalis anima est corporis humani substantialis forma, sicut ipsamet fieri nequit nisi in corpore sufficienter organizato, ita organismo perempto, in corpore amplius perdurare nequit: unde, ex hoc capite, dubitare licet de illa in rebus moralibus noviter inducta sententia, saltem in sua generalitate expressa, scilicet de persistencia animae in corpore, vel postquam homo ultimum videatur emisisse spiritum (1).

Quarto, multo minus retinendum erit, animam humanam materia quadam subtilissima constare: quae sententia arrisit quidem Seraphico Doctori, qui etiam Angelos censuit aliqua constare materia (2); at cum sententia huiusmodi immediatam tollat unionem animae ad corpus, qualis esse debet unio formae ad propriam materiam, hinc excludi omnino debet: scilicet, reiicienda est, in hac mirabili unionem animae humanae ad corpus, quaecumque media substantia, puta lux aut subtilissimus spiritus corporeus, quem moderni perispiritum vocitant, quo velut glutine, duae istae substantiae, corpus videlicet et anima, unirentur.

Quinto, ex eo quod anima rationalis immediate informat corpus, sequitur eandem non secum pati aliam animam, ut moderni nonnulli, quos reverentiae causa non nomino, confingunt, dum pro diversitate operum vitae, tot requirunt distincta substantiva principia; ulterius, pro corporum multiplicatione, anima erit multiplicanda: unde, sicut reiicienda est unitas intellectus ab Averröe asserta, ita excludi debet animam esse emanationem quamdam a divina substantia derivatam, sicut posuit Spinoza, aut partem animae mundi, uti finxit Varro.

Sexto, ex eo quod anima, et haec quidem rationalis, agnoscitur tanquam corporis forma substantialis, sequitur illam, tum in suo esse, tum in suo operari, ordinem habere ad materiam corporalem, proindeque eius intelligendi modum, dum est corpori unita, non esse per directam conversionem ad species pure intelligibiles, sed per conversionem ad phantasmata, eiusque cognitionem, non per veri immediatam intuitionem, sed per ratiocinationem acquiri: ideoque ontologismum, sive veterum, sive recentiorum, veritati minime respondere.

---

(1) De hac re ex professo egimus in tr. *De Sacramentis in Communi*, App. II ad Quaest. LXIV, p. 261. — (2) Cf. tr. n. DE ANGELIS, vol. I, Quaest. L, art. 2, p. 18.



VI.

HUIUS DOCTRINAE CONSECTARIA PRO VERITATE MYSTERII INCARNATIONIS.

Haec ea quidem sunt, ipsam hominis naturam respicientia, quae ex stabilito principio de substantiali unione animae rationalis ad corpus, tanquam illius connaturalis formae, pleno fluunt alveo. Haud pigebit modo ampla ordinis supernaturalis spatia perlustrare, ut appareat qua ratione doctrina haec, qualem ab Angelico, post Aristotelem, traditam accipimus, sacrosancta fidei nostra dogmata, eorum quae sive divinam Christi personam, sive hominem, ad praeclarum illius exemplar sanctificandum, respiciunt, pervadat atque quaquaversus permeet.

Primo, ex quo anima rationalis agnoscitur tanquam corporis forma substantialis, inferri debet, contra Arium et Apollinarem, ponentes Filium Dei solam carnem assumpsisse absque anima, cuius locum Verbum ipsum gessisset, animam illi revera fuisse, et quidem rationalem: caro enim et ceterae hominis partes per animam speciem sortiuntur; unde, anima recedente, non est os aut caro, nisi aequivoce; nec potest esse vere caro humana, quae non est perfecta anima humana, scilicet rationali (1).

Secundo, ex eodem principio habemus, Filium Dei sibi univisse carnem mediante anima rationali: et hoc quidem, attento tum gradu dignitatis, cum anima rationalis media invenitur inter Deum et carnem, tum gradu causalitatis, cum caro assumptibilis non fuerit, nisi secundum ordinem quem habet ad animam rationalem, secundum quam habet quod sit caro humana (2).

Tertio, cum sanctissima Christi humanitas vim habeat influendi in homines, in quantum est Verbo coniuncta, corpus autem per animam Verbo coniungatur, hic tota Christi humanitas, scilicet, secundum animam et secundum corpus, influit in homines: et quidem, tum quantum ad eorum animas sanctificandas, tum quantum ad eorum corpora perficienda, cum anima sit propria forma corporis. Porro, in quantum est corporis forma, anima dat ei vitam et ceteras proprietates convenientes humano corpori secundum speciem; in quantum vero est illius motor, utitur corpore sicut proprio instrumento sibi in unitate naturae coniuncto (3).

---

(1) 3, quaest. V, art. 3, 4. — (2) Ibid., quaest. VI, art. 1. — (3) Ibid., quaest. VIII, art. 2.

Quarto, ex hac doctrina, bene intelligitur, contra Manichaeos et Docetas, Christo phantasticum et ideo impassibile corpus tribuentes, quomodo veram ille carnem habuerit, in qua passus revera atque mortuus sit pro nobis. Cum enim anima sit forma corporis, consequens est, quod unum sit esse animae et corporis; ideoque, hinc quidem, nequeunt affectiones animae appetitus sensitivi, quae vocantur passionnes animales, in corpus non redundare; illinc vero, corpore perturbato per aliquam corpoream passionem, necesse est animam per accidens perturbari, scilicet, quantum ad esse quod habet in corpore: passione, inquam, corporali, quae ad mortem usque potest perducī et revera perducta est in dilecto nostro Salvatore (1).

Quinto, ex probe intellecta unione animae ad corpus, salvatur id quod in theologia sacrum agnoscī debet, esse scilicet in Christo Domino unum tantum esse. Enimvero, anima per se dat esse corpori, in quantum facit ipsum actu animatum, quod sibivult, eam corpori dare complementum naturae et speciei. Et quidem, si corpus ita perficiatur per animam, ut habeat propriam hypostasim, proprium quoque esse habebit, cum hypostasis significetur ut quod habet esse; si vero totum compositum ex anima et corpore ab alia, scilicet, divina hypostasi, assumatur, unum tantum ipsi erit esse, quod est esse divinae hypostaseos quod ad totum illud compositum, mira ratione extenditur (2).

Sexto, cum proprium gratiae subiectum sit anima ex qua in corpus usque redundat, corpus Christi, cum fuerit formatum virtute Spiritus Sancti et sic statim, in primo instanti suae conceptionis, habuerit perfectionem suae speciei, animatum fuit anima rationali, et a Verbo Dei assumptum: in quo quidem instanti, eius anima, cum nulla peccati originalis labe coinquinaretur, plenitudinem habuit gratiae sanctificantis tum animam, tum corpus illius (3).

Septimo, ex eodem principio derivatur id unde solvi possit media aetate diu agitata quaestio, utrum, in triduo mortis Christi, fuerit divinitas separata a carne. Enimvero, habet caro ab anima, eo quod haec illius est forma substantialis, quod pertineat ad humanam naturam, etiam postquam separatur ab ea, in quantum in carne mortua remanet, ex divina ordinatione, quidam ordo ad resurrectionem; ideoque hypostasis Verbi Dei remansit unita eius carni, etiam post illius mortem (4).

Octavo, et hoc quidem in Incarnationis oeconomia praecipuum observatur, ex momentosa hac veritate fluit dogma de perfecta identitate

---

(1) Ibid., quaest. XV, art. 4. — (2) Ibid., quaest. XVII, art. 2. — (3) Ibid., quaest. XXXIV, art. 1. — (4) Ibid., quaest. L, art. 2, ad 5<sup>m</sup>.

Christi resurgentis. Etenim, corpus Christi per mortem cecidit, in quantum anima rationalis, quae erat eius formalis perfectio, fuit ab eodem separata. Ad hoc ergo, ut esset vera Christi resurrectio, oportuit ut idem corpus Christi eidem animae iterato uniretur; et quia veritas naturae corporis est ex forma, consequens est quod corpus Christi, post resurrectionem, et verum corpus fuerit, et eiusdem naturae, cuius fuerat prius (1).

Quae cum ita sint, pleno ore de Christo Domino, Salvatore nostro confiteamur oportet (2): *Perfectus Deus, perfectus homo, ex anima rationali et humana carne subsistens.*

## VII.

### CONSECTARIA HUIUS DOCTRINAE PRO OECONOMIA REDEMPTIONIS.

Quod si modo, ex consideratione sacratissimae personae Domini nostri Iesu Christi, oculos converterimus ad homines generatim, meritis huius sanctissimi Redemptoris, ad aeternam felicitatem, in visione divinae essentiae perducendos, videbimus, ex asserta veritate de unione substantiali animae ad corpus, valida quoque argumenta derivari, ad opus humanae sanctificationis mirabiliter collustrandum.

Et primo quidem, ex hoc quod anima est substantialis forma corporis, debetur illa peccati originalis labes, unumquemque hominum, a passivae conceptionis momento, misere inficientis, quatenus virtus seminis, quod est generationis principium, movet dispositive ad animam rationalem, ex cuius coniunctione ad corpus contrahitur originale peccatum (3).

Ex eodem quoque fundamentali principio illud proprie descendit, unde, iuxta suavem divinae Providentiae rationem, aeternam suam salutem homo procurare valeat. Nimirum, cum forma sit unicuique rei operandi principium, et ad eam, tanquam ad finem, materia ordinetur, hinc ex anima rationali, gratia informata, habet homo ut possit operari divina, quibus aeternam vitam mereatur, totusque, et quoad animam et quoad corpus, glorificari.

Rursus, ab hoc principio repetendum venit quod Christus, humani generis Redemptor, non solum quantum ad animas, sed etiam quantum ad corpora, sit hominum caput: scilicet, humanitas Christi vim habet influendi in homines, in quantum est coniuncta Dei Verbo, cui corpus

---

(1) Ibid., Quaest. LIV, art. 1. — (2) Symb. Athan. — (3) S. Thom., 1<sup>ae</sup>, Quaest. LXXXI, art. 1, ad 4<sup>m</sup>.



unitur per animam: unde tota Christi humanitas, scilicet secundum animam et corpus, influit in homines, et quantum ad animam et quantum ad corpus (1).

### VIII.

#### HUIUS DOCTRINAE RESONANTIA IN THEOLOGIA SACRAMENTARIA.

Porro, hominis sanctificatio potissime per sacramenta novae Legis completur, quae velut instrumenta divinae virtutis, efficientia sua, per corpus, animam attingunt, ob hoc praecise, quod ex anima et corpore una fit substantia completa in ratione naturae vel speciei. Quocirca corporalia ista sacramenta, per propriam operationem, quam exercent circa corpus quod tangunt, efficiunt operationem instrumentalem, ex divina virtute, circa animam: sicut aqua baptismi, abluendo corpus secundum propriam virtutem, abluit animam, in quantum est instrumentum virtutis divinae (2).

Quanta vero sit huius profundae veritatis resonantia in singulorum sacramentorum mirabili sanctificativa operatione, deprehendere licet, exempli ad instar, in eo quod in omnium augustissimo, scilicet in sacramento Altaris, cernitur. In quo quidem id quod ibi docetur, scilicet, in Eucharistia aliquid adesse Christi ex vi ipsius sacramenti, aliquid vero ex vi naturalis concomitantiae, huic radicaliter innititur principio, nempe de substantiali unione animae rationalis ad corpus. — Nimirum, per verba consecrationis panis, significatur adesse, sub specie panis, corpus Christi, primo et per se; unde, ex vi sacramenti, habetur primo et per se in Eucharistia, sub specie panis, corpus Domini nostri Iesu Christi, utique anima informatum, non simpliciter, sed secundum quod dat corpori esse corporeum, et sic secundum quod huiusmodi anima est distincta ab anima rationali, non re, sed ratione, scilicet ratiocinata, et sic prout praescindit ab eo quod sit anima rationalis formaliter. Ex naturali autem necessitate concomitantiae, sunt in hoc sacramento et anima formaliter rationalis et Christi divinitas: non enim est corpus humanum sine anima rationali, et divinitas, quae huic animae semel unita fuit, numquam ab ea separatur (3).

Ex hac quoque doctrina, pulcre illustratur id quod, in catholica doctrina, de Altaris sacramento solemne est, Christum scilicet in eo esse totum sub qualibet parte specierum hostiae, etiam ante partium separationem. Nimirum, quemadmodum anima humana, ut peripatetica

---

(1) 3, Quaest. VIII, art. 2. — (2) 3, Quaest. LXII, art. 1. — (3) 3, Quaest. LXXVI, art. 1.

fert doctrina, simul est tota in toto corpore, et tota in singulis partibus eiusdem, ita quidem Christus Dominus totus est corporaliter in tota hostia, etsi modus existendi utriusque sit diversus: scilicet, anima nostra est tota in toto corpore nostro et tota in eius partibus, totalitate essentiae, in ratione substantialis formae illud informantis, cum forma substantialis sit perfectio non solum totius, sed cuiuslibet partis, dans cuilibet parti esse formaliter humanum: corpus vero Christi est totum in tota hostia, et totum in singulis partibus eius, ea formaliter ratione, qua substantia alicuius rei est tota in toto, et tota in singulis partibus totius, cum ad hostiam, sub qua est, comparetur, non secundum propriam quantitatem, sed secundum propriam substantiam.

Ad id quoque, quo mystica hominis vita alitur et confovetur, plurimum inservit enunciatum aristotelico-thomisticum principium de intima unione animae ad corpus, tanquam illius formae substantialis. Nimirum, consistit illa vita in affectiva contemplatione increatae veritatis: quae quidem per species intellectuales in hac vita completur, *donec dies elucescat, et lucifer oriatur in cordibus nostris*, ut ait S. Petrus (1), quando absque ulla specie, sed facie ad faciem, beatifica perficietur visio. Porro, species huiusmodi, utique extraordinario Dei beneficio et per miraculum, possunt quidem animae divinitus infundi supra proportionem phantasmatum, qualiter videlicet angelis connaturaliter competunt; at ordinarie loquendo, ab homine ipso per abstractionem a rebus sensibilibus, iuxta phantasmatum proportionem, acquiruntur, eo praecise quod anima rationalis est corporis humani forma substantialis.

## IX.

### SEPOSITA LUCE HUIUS PRINCIPII

#### NEQUIT NATURALIS CONDITIO ANIMAE POST MORTEM RITE INTELLIGI.

Vidimus hucusque, tum naturalem hominis in hac vita conditionem, tum supernaturalis vitae mysteria, sive ad Christum, sive ad hominem pertinentia, aristotelico-thomistico principio de anima humana tamquam forma substantiali corporis, ita inniti, ut hoc seposito, nequeat vel puri hominis, vel Christi, vel hominis gratia regenerati, natura rite intelligi. At, addimus modo, nequit eiusdem animae humanae post mortem conditio, iuxta sanae rationis principia, nisi hac praeunte face, exponi et sustineri.

---

(1) 2 Ep., I, 19.

Primo quidem, si anima rationalis est forma substantialis corporis, ita eidem adaptatur et commensuratur, ut nequeat, post huius vitae usuram, aliud corpus informare: unde respuenda omnino est, tanquam inane figmentum, illa quae dicitur palingenesis, seu reditus, aut circuitus vel etiam circulatio animarum, quae alio nomine metempsychosis vocitur, cui sententiae multi, catholica neglecta doctrina, hodie dum suffragantur.

Secundo, cum anima rationalis a Deo sit creata cum formali ordine ad determinatum corpus informandum, hinc eadem, etiam postquam a corpore separata fuerit, certum retinebit ordinem unibilitatis ad materiam, et quidem, non ad qualemcumque materiam, sed ad hanc determinatam materiam, cuius scilicet exstiterit, in vita, forma substantialis: qui ordo unibilitatis ratio propria exsistit distinctionis unius animae separatae ab alia. Quae enim est proportio animae humanae ad corpus in genere, eadem est proportio animae huius hominis ad corpus huius hominis, cum haec anima sit commensurata huic corpori, et non illi; et huiusmodi commensurationes, post mortem manentes, propriae sunt rationes distinctionis animarum inter sese (1).

Tertio, cum forma quaelibet, ex hoc ipso quod per suam essentiam materiam informat, sit origo proprietatum quae compositum naturaliter consequuntur, hinc anima rationalis, non mediantibus aliquibus aliis potentiis, sed immediate per propriam essentiam, origo exsistit illarum potentialium, seu facultatum, quae sunt actus organorum, ut sunt potentiae sensitivae et vegetativae. Quocirca, huiusmodi potentiae non manent in anima separata, nisi secundum quid, scilicet ut in radice, eo modo, quo principiata sunt in principiis suis. Nimirum, manet in anima separata efficacia influendi iterum huiusmodi potentias, si iterum corpori uniatur (2).

Quarto, cum esse animae humanae, eo ipso quod haec creatur dum in corpore infunditur, non sit ipsius animae solum, sed totius compositi, hinc, etiam destructo per mortem corpore, huiusmodi esse non est pure intellectuale; quocirca, remanet in anima separata intellectus agens, quod est quidem potentia essentialiter inorganica, sed cuius actus proprius in hac vita est illuminare phantasmata; post mortem vero, illuminare substantiam animae, circa quam tota eius lux dirigetur (3).

---

(1) L. II *Contra Gent.*, c. 73. — (2) S. Quaest. LXX, art. 1, 4, Dist. XLIV, Quaest. III, art. 3. — (3) 1<sup>ae</sup>, quaest. IV, art. 5, ad 2<sup>m</sup>. Cf. quod hac de re scripsimus in op. *De'll' Anima umana separata dal corpo*, C. III, § IX, p. 147.



X.

EX STATUTO PRINCIPIO RITE ILLUSTRATUR  
SUPERNATURALIS CONDITIO HOMINIS POST MORTEM.

Non solum autem ex constabilito principio de anima tanquam forma substantiali corporis probe intelligitur qualis sit naturalis animae separatae status, verum etiam supernaturalis eiusdem conditio ita rite illustratur, ut nonnisi sub illius principii luce, salvari possit quod de resurrectione et glorificatione corporum theologia catholica docet.

Et primo quidem, cum resurrectio sit iterata surrectio, eiusdem autem sit surgere, cuius fuerit cadere, hinc necesse est ut, in finali resurrectione, idem hominis corpus, quod cecidit, resumatur ab anima quae fuit illius forma substantialis, ad hoc ut idem numero sit homo qui resurgit. Nam anima rationalis illudmet esse, quod sibi in corpore acquirit, etiam post separationem a corpore retinet, et, per resurrectionem, corpus adducit in participationem illius esse, cum non sit aliud esse corporis et aliud esse animae in corpore, alias coniunctio animae et corporis esset accidentalis; et sic, interruptio facta per discessum animae a corpore, nullatenus impedit quominus idem sit esse substantiale hominis, idemque numero homo qui resurgit (1).

Addi potest, ex invocato principio, de anima rationali tanquam forma corporis humani, rationem reddi cur nullo modo sustineri valeat catholicum dogma de corporum resurrectione, nisi ea ipsa materia, quam anima semel informavit, resumatur, et non alia: eo fere modo quo verbum, si quidem humanitatem a se assumptam semel dimitteret, dato quod vellet postea fieri idem numero homo ac antea erat, resumere deberet illammet humanam naturam cui antea hypostatice coniunctum fuerat, et non aliam (2).

Denique, si anima rationalis est corporis forma, unum quid cum eo, in specie completum, constituens; sequitur ex anima glorificata, post resurrectionem, incomparabilem splendorem claritatis ad corpus usque, naturali velut resultantia, redundare. Quod quidem a divo Augustino sequentibus verbis perbelle exprimitur (3): *Tam potenti natura Deus fecit animam, ut ex eius plenissima beatitudine, ... redundet etiam ... in corpus ... plenitudo sanitatis, id est, incorruptionis vigor.*

---

(1) Suppl., quaest. LXXIX, art. 2, ad 1<sup>m</sup>, dist. 4, XLIV, quaest. I, art. 1, q. 1. —

(2) Cf. tr. n. *de Novissimis*, quaest. VII, art. IV, n. 16. — (3) Epist. ad Diosc., CXVIII, ab. LVI, c. III, n. 14.

XI.

UTILITAS HUIUS DOCTRINAE

AD REFELLENDAM INGRUENTEM SPIRITISTICAE SUPERSTITIONIS CONTAGIONEM.

Iuvabit autem hic adiecisse, ex agnito fundamentali illo principio de unione substantiali animae rationalis cum corpore, facile everti figmentum illud a multis excogitatum, ad explicandos varios effectus telepatiae, suggestionis, apparitionum, scriptorum automaticarum; dum illi somniantur, animae humanae, a corpore separatae, potestatem inesse supra materiam corporalem eamque ita movere posse, ut in ea et per eam, anima separata viventibus possit sese manifestare, atque cum eis libere conversari.

Et haec quidem ultima animadversio sponte nos perducit ad argumentum pro praesentis aevi erroribus congrue refutandis, maioris abollae. Scilicet, ex neglecta hac thomistica doctrina de unione animae rationalis ad corpus tanquam formae substantialis eiusdem, illa provenit sententia, qua tenetur animas humanas, post mortem, si non omnes, saltem plures ex ipsis, naturaliter posse viventibus apparere, ad sua cogitata suasque volitiones eisdem manifestandas.

Ad rite intelligendum quanti momenti sit ea quam nunc instituimus quaestio, iuvat praeprimis recens S. Officii responsum referre, quo spiritisticae exercitationes damnationi habentur.

Nimirum, in plenario Conventu, habito haud ita pridem ab Em̃is ac Rm̃is Dñis Cardinalibus in rebus fidei et morum Inquisitoribus Generalibus, proposito dubio: « An liceat per Medium, ut vocant, vel sine Medio, adhibito vel non, hypnotismo, locutionibus aut manifestationibus spiritisticis quibuscumque, adsistere, etiam speciem honestatis vel pietatis praeseferentibus, sive interrogando animas aut spiritus, sive audiendo responsa, sive tantum aspiciendo, etiam cum protestatione tacita vel expressa nullam cum malignis spiritibus partem se habere velle », — iidem Em̃i ac Rm̃i Patres respondendum decreverunt: *Negative in omnibus*: quae responsio, die 26 aprilis, a S. M. Papa Benedicto XV approbata est.

Meum non est rationem reddere tam formalis et explicitae declarationis, quae plus aequo severior cuiquam rem leviter iudicanti forsitan videri potuerit. Si quis tamen ea attente prosecutus fuerit quae, maxime in regionibus protestantismi errore infectis, de communicatione cum animabus defunctorum, palam professi sunt nonnulli famosi viri, non magnopere mirabitur, cum viderit Ecclesiam tam severe spiritismi praxes condemnasse.

Etenim, ex quo immane bellum erupit, quo humanum genus non ita pridem cruentatum est, et iuventutis flos in tot regionibus, tanquam matura aestate messis, mortis falce resecatus est, homines quibus spei supernaturalis consolatio deerat, sua ad spiritismum studia converterunt, quatenus medium inibi praestolarentur, cum caris defunctis vitae commercium prosequendi.

Porro, iis qui ad scientificam, ut aiunt, methodum, praxim hanc reducere conati sunt, duo eminent viri, magnae certe uterque apud vulgus estimationis, licet non paris in scientiae palaestra exercitationis. Prior est Sir Oliver Lodge, notissimus in Anglia ob suas relate ad experimenta spiritistica investigationes. Hic, edito libro *Raymond, or Life after death*, in quo recenset communicationes, quas ipsemet cum dilecto filio Raymundo, morte in bello praerepto, se habuisse testabatur, thesim magno apparatu instauravit, contendens posse nos cum mortuis vitae commercio frui. Sperabat ille fore ut alii quoque, orbatu dilectis filiis vel consanguineis, easdem quas ipsemet expertus fuerat consolationes, hoc modo adinvenirent. — Alter, magis quidem superficialis, at non minus populi favore gaudens, Sir Arthur Conan Doyle, edito recentiori libro *The New Revelation*, idipsum evincere conatus est; qui de exitu moliminis sui recentiori tempore sibi gratulabatur, dum palam confitebatur se in commercio epistolari versari cum tredecim matribus quae, aiebat, cum defunctis suis filiis vitae consuetudinem tenent.

## XII.

### MULTOS SPIRITISTICAE NOVITATES ALLICIUNT.

Certe, si de curioso tantummodo viventes inter et animas defunctorum commercio ageretur, non esset unde valde sollicitus esse deberet catholicae veritatis defensor; sed huc spirituum, qui apparent, conatus, etsi in abscondito, realiter tamen, diriguntur, ut, sub valde speciosis praetextibus, opus Christi redemptivum, maxime quod per sacramenta et ministerium sacerdotale completur, pessumdent ac funditus destruant.

Aliunde, vix credi potest, quam ingenti plausu homines, potissimum e protestantico coetu, ad has turmatim convolaverint novitates: nec desunt inter catholicos viros, non e vulgo tantum, sed e doctis etiam, non solum laicis, verum et ecclesiasticis, qui hac in re haud recte sapiunt.

Nimirum, inter scriptores fidei catholicae addictos, haud pauci recentiori tempore exstiterunt qui, media quadam via incedere cupientes, evincere conati sunt, vel spiritismi phaenomena omnia ad vanas praesti-



digitationis fraudes esse reducenda, vel eadem, si quidem spiritibus defunctorum revera sint tribuenda, naturali ratione posse explicari, quatenus in anima separata facultas agnoscatur nobiscum communicandi, mediis signis in motu locali radicatis. Quos inter, unus meretur qui specialiter recenseatur non minoris famae scriptor quidam anglicus, qui, confingens parvulos sine baptismo vita functos, naturali gaudere felicitate, eosdem censuit, in infantium limbo, evolutioni suarum intellectualium facultatum subiacere, atque ita posse desiderium concipere cum hominibus viventibus vitae commercio perfruendi, quod quidem per potestatem, quam eorum animae, ut supponunt, possident in motum localem, valeant explicare (1).

Sententiam hanc fusiori calamo et, ut assolet, profundis veritatis momentis, confutavit, non ita pridem, egregia ephemeris Patrum Societatis Iesu, *La Civiltà Cattolica* (2). Porro, cum mea nunc referat ostendere quomodo, ex illo thomistico veritatis semine, qualis est enuntiata veritas de anima humana forma substantiali corporis humani, ipsa animae humanae post mortem conditio elucescat, hinc utile modo duco pro instituto proposito, evincere quo pacto, statuta iam, et in tuto posita ista veritate, talia figmenta, ad explicandas spiritismi manifestationes, excogitata, penitus evanescant.

### XIII.

ANIMA HUMANA, SEPARATA A CORPORE NEQUIT LOCALITER MOVERE CORPORA.

Ut anima humana a corpore separata, libere posset cum viventibus communicare, necesse foret ut posset localiter movere corpora, in quibus seipsam manifestaret et in quibus vitae opera perficeret; ad hoc vero ut corpora localiter posset movere, oporteret ut eius virtus motiva non esset contracta ad determinatum corpus et quidem in determinato statu vitae suae. Iamvero, virtus motiva animae humanae contracta manet ad proprium corpus, et hoc quidem in statu unionis, id est, quamdiu ipsa vivificat corpus proprium; et nonnisi proprio corpore mediante, potest anima alia corpora movere. Anima ergo, cum a corpore manet separata, potestatem non habet ullum corpus movendi localiter, ut post S. Thomam egregie demonstrat eius Commentator, in primam Partem, quaestione centesima decimaseptima, articulo quarto.

---

(1) Cf. Ephem. angl. *The Month*, February 1917, pp. 138 sq. — (2) Vide in Ephem. *La Civiltà Cattolica*, seriem articulorum quibus titulus est: *Le comunicazioni dei morti coi vivi*. Fasc. 16, Iun. 1917, et seq. fasc.

Huius ratiocinii vis fundatur, uti patet, in ipsa animae humanae natura et eiusdem cum natura angelica comparatione. Nimirum, cum anima humana sit forma substantialis corporis, ad hoc quodammodo adaptatur et ita coarctatur, ut vel in statu unionis nullum possit corpus movere, nisi corpus sibi unitum, quod per eam vivificatur; et, nonnisi hoc mediante, potest alia corpora movere. Angelus, e contra, quia virtutem habet minus contractam et coarctatam quam anima humana, potest localiter movere corpora non sibi coniuncta. Rursus vero, cum anima a corpore per mortem separatur, iam desinit influxum vitalem exercere supra proprium corpus, cum illud amplius non vivificet; ideoque nullum tunc corpus, ne illud quidem quod suum fuit, potest anima separata movere.

Quae cum ita sint, patet translationes illas atque modificationes corporum, quas artibus suis spiritistae provocant, quas quidem animabus defunctorum ultro attribuunt, tanquam diaboli fraudes esse habendas. Cum enim nulla animae separatae competat in materiam corporalem potestas; aliunde vero angeli possint ad nutum movere corpora localiter, hinc dici debet phaenomena huiusmodi non solum posse, imo debere operationi angelorum naturaliter attribui. Ulterius vero, cum manifestationes spiritisticae eveniant praeter, imo contra, ordinem moralitatis a Deo statutum; hinc non bonis, sed malis spiritibus attribuendae sunt, qui artibus suis abutuntur ad incautos homines retibus capiendos: maxime cum callidus humani generis adversarius, una cum mechanicis phaenomenis, psychologicas quoque seu intellectuales manifestationes soleat coniungere, quo facilius et securius homines vanis illudat imaginibus, atque in baratrum perditionis miserabiliter praecipitet.

Clare ergo catholico viro, in thomistica de anima humana doctrina erudito, vederi debet, sapienter omnino ab Ecclesia vetitum fuisse, ne quis locutionibus aut manifestationibus spiritisticis quibuscumque, etiam speciem honestatis vel pietatis praeseferentibus, intersit, sive interrogando animas aut spiritus, sive audiendo responsa, sive tantum eventuum cursum adspiciendo, etiam cum protestatione tacita vel expressa, nullam se cum huiusmodi malignis spiritibus partem habere velle.

Quae ita cum sint, patet corruere recensiti auctoris fundamentum, dum videlicet supponit animam separatam potestatem habere in motum localem corporum: quae quidem positio in hoc fundatur, quod negatur vel non bene intelligitur scholastica veritas de unione animae cum corpore, tanquam eius substantialis formae.

At plura quoque sunt in illa positione reprehensione digna, quae summarie tetigisse non pigebit. Primo quidem, hypothesis felicitatis

naturalis, si quidem per hanc intelligatur beatitudo perfecta quae sit naturalis ordinis, figmentum est poëtarum, nec potest theologicè sustineri, cum non sit homini cuicumque nisi unus finis, qui est ultimus, in visione divinae essentiae consistens, quem qui assecutus non fuerit, perfecte beatus esse non poterit. Praeterea, vane admittitur, in parvulis istis, processus evolutivus facultatum intellectualium; cum eo momento quo anima a corpore separatur, modum intelligendi acquirat per species intelligibiles: qui modus progressum aut incrementum non admittit, nisi per novas revelationes, quarum tamen huiusmodi animas vix capaces dixeris, cum iam a sorte caelestis Hierusalem omnino exsulent: quod enim de defunctis communiter docetur, illos videlicet segregatos esse a conversatione viventium, multo magis de istis parvulis edicendum est.

Auctori, cui allusimus, iam olim praeiverat celeberrimus P. Dominicus Palmieri qui, in suo *de Novissimis* tractatu ait (1): *Probabile est animam separatam posse movere corpora, et posse a loco ad locum transire, abiectis nihilominus spiritismi deliramentis*. Nimirum conabatur theologus iste evertere fundamentum S. Thomae, aientis quod si anima separata posset movere corpora vi suae naturae, idem posset quoad membrum mortificatum unitum sibi; atqui id non convenit. Ergo. — Cui difficultati occurrit praeaudatus P. Palmieri, rationem assignans cur anima unita nequeat movere membrum mortificatum, scilicet quia, ait ille, existente unione, membrorum motus est organicus, nempe concurrunt ambo simul, anima videlicet et corpus: unde, membro aliquo existente inepto, motus in illo cessat; at cum anima iam fuerit separata, sicut potest naturaliter intelligere sine corpore, ita potest operari ad extra sine corpore.

Cui facile responderi potest, non esse idem iudicium ferendum de facultate intellectiva ac de facultate motiva in homine; nam illa quidem subiective spiritualis et immaterialis est, cuius obiectum adaequatum est ens etiam sine materia existens, unde solum in statu unionis indiget phantasmatibus corporis ad suas operationes exercendas: haec vero facultas, scilicet motiva, in homine, non est de se spiritualis, sed formaliter est compositi, unde perempto iam corpore, necessario cessat: quod quidem a fortiori patet ex impossibilitate pro anima movendi membrum mortificatum unitum, licet adhuc anima aliquid influat in huiusmodi membrum, ut constat ex eo quod illud a putrefactione illaesum praeservat.

---

(1) Prati, 1908, p. 7.



XIV.

VANUS SCOTI CONATUS AD PROBANDUM

ANIMAM SEPARATAM MOVERE POSSE CORPORA.

Quoniam qui contra S. Thomae doctrinam solent insurgere ad coonestandas spiritismi praxes, haud raro ad Scoti auctoritatem confugiunt, iuverit hic expendere rationes, quibus subtilis Doctor, tum ex fide, tum ex ratione naturali, animae separatae facultatem movendi corpora localiter vindicat: quas quidem rationes fidelis eius interpretes Hieronymus de Monte Fortino, in sua Summa Scholastica ubertim exponit (1).

Et primo quidem ad fidem appellat Scotus, qua docemur, post resurrectionem, Beatis inesse dotem agilitatis, qua, ait ille, anima inorganice corpus de loco ad locum pro lubitu transferet. — Ex ratione quoque arguit ille: nimirum, licet contradictorium sit dixisse facultatem organicam, cuius operationes sunt immanentes, ut imaginationem et visum, agere simul inorganice; fieri tamen potest ut organica facultas, cuius operationes sunt factivae, id est aliquid in alio subiecto causantes, habeat inorganicam operationem: unde, ait, sine oculo quidem videre non possumus, nec etiam anima separata videre poterit; sed nullo modo patet motivam animae separatae facultatem influere non posse in aliena corpora, ad illa de loco ad locum transferenda. Ceterum, pergit Doctor subtilis, nonne videmus initiale exercitium motivae nostrae facultatis, etiam in hac vita, inorganicum esse, cum primo determinetur actione inorganica, scilicet actione voluntatis, licet motio localis de se sit organica?

Ut hisce rationibus ordinatim respondeamus, primo dicimus, dotem agilitatis in Sanctis post resurrectionem, minime explicandam esse formaliter per actionem inorganicam, cum Beatorum vita sensitiva per organa formaliter etiam tunc complenda sit, sicut in praesenti vita accidit: nec aliud addet agilitas, nisi ut corpus sese expeditum exhibeat et habile, ad prompte et sine ulla resistantia obediendum omnibus motibus et actibus animae (2).

Ludit autem in ambiguo Subtilis Doctor, dum contendit initiale exercitium motivae facultatis, etiam in hac vita, esse inorganicum, aut latere in nobis, in praesenti vita, praeter facultatem motivam organicam, aliam facultatem capacem inorganice movendi corpora, quae quidem facultas

---

(1) 1 Quaest. CXVII, art. 4. Vide Scotus, 4, Dist. X, Quaest. 7; Ibid., Dist. XLV, Quaest. 14. — (2) Cf. Supplem., Quaest. LXXXIV.

nonnisi post mortem in actum exeat. Equidem, initiale exercitium motivae facultatis in nobis in hac vita est inorganicum imperative, non autem elicitive; scilicet voluntas, ex qua omnis motus localis in nobis originaliter procedit per imperium, est quidem facultas inorganica; sed nullus motus localis actu exercetur, nisi mediantibus organis corporeis, cum omnis talis motus sit coniuncti ut subiecti.

Quae cum ita sint, gratis omnino adstruitur scotisticum figmentum de inorganica vi motiva, latente in praesenti vita et erumpente post separationem corporis et animae: quae quidem positio utique consentanea est doctrinae Subtilis Doctoris de unione animae ad corpus ad ad instar unionis motoris per respectum ad suum mobile primo et per se, necnon de aliqua forma corporeitatis media inter animam et corpus; at aperte contradicit fundamentali principio de unione animae ad corpus, cuius illa sit substantialis forma. Et quidem, vi huius principii, anima movet corpus primo et per se, sicut forma respectu materiae propriae et coniunctae; unde impossibile est animam, sive unitam, sive separatam, aliquod corpus movere, nisi proprium et quidem formaliter coniunctum.

## XV.

### QUANTI SIT FACIENDUM STUDIUM S. THOMAE AQUINATIS.

En quomodo ex illo uno S. Thomae principio, de unione substantiali animae ad corpus, tanquam ex foecundissimo veritatis fonte, puri scateant latices, quibus multiplex erroris tum philosophici, tum theologi morbus sanari queat. Et nunc ad illud revertar unde initium duxi: scilicet non sine gravi causa, iussisse Pontifices Romanos, ut philosophiae ac theologiae magistri non alia suos discipulos, quam thomistica doctrina, et quidem ex ipso Aquinatis fonte hausta, nutrire praesumant.

Gravissima equidem sunt sapientissimi Pontificis verba: *Doctrinam Thomae Aquinatis*, aiebat ille in Epistola Encyclica *Aeterni Patris* (1) *studeant magistri... in discipulorum animos insinuare, eiusque praeceteris soliditatem atque excellentiam in perspicuo ponant*. Serius autem, cum non ab omnibus sua vidisset idem Pontifex monita, uti par erat, coli et observari, in Epistola ad Ministrum Generalem Ordinis Fratrum Minorum, haec scribebat (2): *Discedere inconsulte ac temere a sapientia*

---

(1) 4 Aug. 1879, *Acta Leonis XIII*, vol. I, p. 283. — (2) Ep. *Nostra erga*, 15 Nov. 1898: *Acta Leonis*, Vol. XVIII, p. 188.

*Doctoris angelici, res aliena est a voluntate Nostra eademque plena periculi ... (Thoma Aquinate) neglecto, in tanta ingeniorum licentia, primum esse in opinionum portenta delabi atque ipsa rationalismi peste sensim afflari, nimium iam res et facta testantur ... Sanctum itaque sit apud omnes (beati Francisci alumnos) Thomae nomen: vereanturque non sequi ducem, quem bene scripsisse de se Iesus Christus testabatur. Responsat Leonis monito, tanquam echo fidelissima, vox nuper defuncti Pontificis Benedicti XV: Non semel in sacra theologia tradenda ipsos adiri Thomae fontes Nos quoque ediximus oportere » (1). Quibus omnino consonat illud feliciter regnantis Summi Pontificis Pii XI (2): *Studiorum Ducem sacrae iuventuti in maioribus disciplinis haud ita pridem per apostolicam epistolam Nos, Iuris Canonici statuta confirmantes, habendum esse ediximus Thomam Aquinatem.**

Illustrium Pontificum voci praeiverat perspicuus ille Praesul Patavinus, celeberrimus Cardinalis Barbaricus, qui ministerio pastoralis curam solertem studiosae iuventutis instituendae coniunxit. Hic in egregio opusculo, *Institutionum ad universum Seminarium Patavini regimen pertinentium Epitome*, sequentia iubebat (3): *Sequatur omnino (Lector) doctrinam S. Thomae ... eumque propterea non solum proprium, sed et unicum Doctorem habebit, et ponet in eo operam, ut auditores erga illum quam optime afficiantur; ... satisque bonos theologos se sciat esse effecturum, si sola doctrina S. Thomae suos auditores erudiat.*

Equidem, nihil aliud praestitisse invenitur S. Thomas, quam ad primum illudmet traducere quod olim admonebat S. Vincentius Lirinensis, dum aiebat (4): *Pretiosas divini dogmatis gemmas insculpe, fideliter coapta, adorna sapienter; adice splendorem, gratiam, venustatem.* Nimirum dogmatis gemmas sanctus ille Doctor in Summa Theologica insculpsit et coaptavit; magna adornavit sapientia, adiectis splendore exemplorum, gratia perspicuae argumentationis ac styli facilis et limpidissimi venustate: siquidem, apud S. Thomam, ut ait Melchior Canus (5), *mirabilis est contextus rerum, summus quaestionum et articulorum ordo, et compositio disciplinae incredibilis* (6).

---

(1) Ep. Probe nos, 10 Ian. 1917, *Acta Apost. Sedis*, Vol. IX, p. 101. — (2) Litt. Encycl. *Studiorum Ducem*, 29 Iun., 1923. *Acta Ap. Sedis*, Vol. XV, p. 309. — (3) Patavii, 1795, pp. 87, 88. — (4) *Commonit.*, c. 2. — (5) *De locis*, l. XII, c. II, n. 4. — (6) Quatenus aliae utilitates ex studio S. Thomae hauriantur, ostendimus in opusculo *Sacrae Doctrinae thomisticae studii utilitas demonstrata.*



XVI.

CONCLUSIO.

Utinam, in omnibus academiis catholicis verba iugiter resonarent laudati Leonis XIII, dum ille nobis S. Thomae doctrinam tanquam purissimum fontem haberi vult, ex quo solum restingui possit sitis veritatis. *Disciplina Doctoris Angelici*, scribebat ille ad Episcopos Bavariae (1), *mire facta est ad conformandas mentes, mire usum parit commentandi, philosophandi, disserendi, presse invicteque ... Sic vere per Thomam scientia rerum humanarum et divinarum, caussarumque quibus hae res continentur, quum praeclarissime illustrata, tum firmissime munita est ... Ratio quidem humana ad cognitionem rerum interiorum reconditamque libera vult acie penetrare, nec non velle potest: verum Aquinate auctore et magistro, hoc ipso facit expeditius et liberius, quia tutissime facit, omni procul periculo transiliendi fines veritatis ... Eius igitur in schola adolescat et exerceatur clerus ad philosophiam, ad theologiam: existet enimvero doctus et ad sacra praelia valens quam qui maxime.*

Eia ergo, Aquinatis volumina nocturna versemus manu, versemus diurna: non nos poeniteat improbum subisse laborem, ut gemmas in Summa Theologica hic illic sparsas effodiamus, quas ad salutem aliorum et nostram negotiabimur: lucta nobis imminet cum spiritu erroris; at victores nos reddet veritas ex thomistico fonte hausta: haec enim est propugnaculum fidei, *et haec est victoria quae vincit mundum, fides nostra* (2).

Romae, Piazza di S. Nicolò da Tolentino, 31.

FR. ALEXIUS MARIA LÉPICIER,  
S. Theol. Magister,  
Ord. Serv. B. M. V. Prior Gener. emeritus  
et sacrae Theologiae professor.

---

(2) Ep. Officio sanctissimo, 22 Decembris, 1887. — (2) Io., V, 4.



## IMAGO DEI IN HOMINE

---

Sacra Scriptura loquens de creatione, de vita supernaturali et de fine ultimo hominis, utitur verbis quae aliqualem similitudinem hominis cum Deo creatore, recreatore et beatificante indicant. Legitur enim in Genesi: « Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram. Et creavit Deus hominem ad imaginem suam » (1), quod repetit liber Sapientiae, « ad imaginem similitudinis suae fecit illum » (2).

Apostolus exhortans nos ad vitam christianam, dicit: « Induentes novum hominem, qui renovatur in agnitionem Dei, secundum imaginem eius, qui creavit eum » (3), et: « Renovamini autem spiritu mentis vestrae, et induite novum hominem, qui secundum Deum creatus est in iustitia et sanctitate veritatis » (4), et iterum: « Nam quos praescivit et praedestinavit conformes fieri imaginis Filii sui » (5).

Beatitudinem vero, quam Deus daturus est nobis, S. Ioannes his intimat verbis: « Scimus quoniam cum apparuerit similes ei erimus, quoniam videbimus eum sicuti est » (6). Divus vero Paulus: « In eadem imaginem transformamur a claritate in claritatem » (7).

Creatura igitur rationalis habet similitudinem ad Deum creatorem, renovatur ad imaginem Filii et conformatur imagini Filii, et assimilatur Deo seipsum videnti et fruenti. Scriptura igitur edocet nos de modo, quo creatura diversimode assimilatur Deo suo creatori, et quomodo per hanc assimilationem attingit suam perfectionem. *Doctrina ergo de similitudine et imagine Dei in homine intime connectitur cum doctrina de perfectione naturali et supernaturali hominis.*

Intentio nostra est, breviter exponere sententiam Divi Thomae de hac materia. Inprimis loquimur de notione imaginis, dein de imagine naturali, de imagine supernaturali et de imagine consummata Dei in homine. In fine, uti corollarium, de vita contemplativa in hac vita, qua maxime assimilatur viator imagini consummatae patriae.

---

(1) *Genesis*, I, 26. — (2) *Sap.*, II, 23; cfr. *Eccli.*, XVII, 1. — (3) *Col.*, III, 10. — (4) *Eph.*, IV, 23. — (5) *Rom.*, VIII, 29. — (6) I *Io.*, III, 2. — (7) II *Cor.*, III, 18.



I. - QUID SIT IMAGO DEI IN CREATURA.

1. Deus, quia ipsum esse, creavit omnia, et perfectiones creaturarum ab ipso sunt. Deus est prima causa, omnia praeter ipsum sunt causata ab ipso. Omne causatum cum totum suum esse habeat a causa, assimilatur suae causae. Sic omnis creatura habet aliquam similitudinem Dei in se (1).

*Vestigium et imago.*

Causatum dupliciter assimilatur causae, et repraesentat ipsam. Quidam effectus solummodo repraesentat existentiam causae non autem naturam causae. Quae similitudo vocatur vestigium. In vestigio est igitur similitudo causae, sed non repraesentat naturam propriam causae, quia similitudo ad hanc naturam in illo non invenitur (2).

2. Aliud causatum, non solum repraesentat existentiam causae, sed etiam naturam et proprietates causae, quia est in illo similitudo ad naturam causae. Haec similitudo effectus ad causam vocatur imago. Vestigium et imago conveniunt in similitudine. Non tamen quaecumque similitudo sufficit ad rationem imaginis, sed similitudo quae est in specie rei, vel saltem in aliquo signo speciei. Sed neque ipsa similitudo speciei sufficit, sed requiritur ad rationem imaginis origo. Ad hoc ergo quod vere aliquid sit imago requiritur quod ex alio procedat simile ei in specie vel saltem in signo speciei (3). Non loquimur ergo de imagine vel similitudine creaturae ad causam primam, quae consistit in similitudine artificiatum ad speciem artis, quae est in mente divina. Sic quaelibet creatura est imago rationis exemplaris, quam habet in mente divina. Nunc loquimur de imagine, secundum quod attenditur secundum similitudinem naturae prout scilicet primo enti assimilantur omnia, in quantum sunt entia, et primae vitae in quantum sunt viventia, et summae sapientiae in quantum sunt intelligentia (4). Ad hoc quod imago Dei in aliquo inveniat, oportet quod ad ultimum genus perfectionis proveniat, quo creatura tendere potest: unde si habet esse tantum sicut lapides, vel esse et vivere sicut plantae et bruta, non salvatur in hoc ratio imaginis, sed oportet ad perfectam imaginis rationem, ut creatura sit, vivat et intelligat (5).

---

(1) *Contra Gentes*, I, 29; I, q. IV, a. III. — (2) I, q. XCIII, a. VI; I, q. XLV, a. VII; *I Sent.*, d. III, q. II, a. I. — (3) I, q. XXXV, a. I; I, q. XCIII, a. II. — (4) I, q. XCIII, a. II ad 4. — (5) *De verit.*, q. X, a. I ad 5.

*Dei Imago in homine.*

3. Quando de imagine Dei in homine agitur, nihil aliud quaeritur, quam quomodo natura hominis similis sit suae causae sc. Deo, idest quales perfectiones adepta sit vi creationis quibus assimilatur Creatori. Imago vero supernaturalis in hoc consistit, quod natura per alium actum divinum, a creatione distinctum, novas adipiscitur perfectiones, quibus Deo aliter quam per creationem assimilatur.

Ad imaginis rationem requiritur igitur origo ab alio, et similitudo, quae est in specie rei vel saltem in signo speciei, quae similitudo repraesentat aliquomodo naturam propriam causae. Imago igitur in homine attenditur secundum quod homo assimilatur naturae propriae causae suae sc. Dei. Sed quia creatura et Deus ut effectus et causa, non sunt nec quidem in eodem genere, ideo similitudo et consequenter imago Dei in homine, est imperfecta, non in identitate naturae, sed sicut « in aliena natura » (1).

Deus est intellectualis naturae, et est causa omnium per intellectum et voluntatem. Id autem quod in rebus creatis Deus intendit est bonum quod consistit in assimilatione ad Deum. Perfecta assimilatio effectus ad causam attenditur, quando effectus imitatur causam secundum illud per quod causa producit effectum (2). Deus autem creaturam producit per intellectum et voluntatem: ergo imago Dei est in homine secundum mentem, secundum animam, quae est intellectualis natura, habens intellectum et voluntatem. Quia Deus agit per intellectum et voluntatem, ideo in creatura invenitur imago Trinitatis. Secundum intellectum enim et voluntatem procedunt in Deo Verbum et Spiritus Sanctus. Et secundum hoc processiones personarum sunt rationes productionis creaturarum in quantum includunt essentialia attributa, quae sunt scientia et voluntas (3). Imago igitur in homine consistit in imitatione, assimilatione secundum intellectualem naturam. Ergo homo secundum hoc est maxime ad imaginem Dei, secundum quod intellectualis natura Deum maxime imitari potest. Imitatur autem intellectualis natura maxime Deum, quantum ad hoc quod Deus seipsum intelligit et amat. Unde imago Dei tripliciter consideratur in homine: uno modo secundum quod homo habet aptitudinem naturalem ad intelligendum et amandum Deum; alio modo secundum quod homo actu vel habitu Deum cognoscit et amat, sed tamen imperfecte; tertio modo secundum quod homo Deum actu cognoscit et amat perfecte (4).

(1) I, q. XCIII, a. I ad 2; I, q. XXXV, a. II ad 3. — (2) I, q. L, a. 1; cfr. *Contra Gentes*, II, 46. — (3) I, q. XLV, a. VI. — (4) I, q. XCIII, a. IV.

Haec similitudo, quae est secundum intellectum et voluntatem, potest dupliciter considerari: primo quidem secundum eandem rationem operationis, et haec est *imago repraesentationis*, in quantum creatura rationalis potest se intelligere et amare, sicut et Deus, et sic verbum et amorem sui producere; secundo secundum unitatem obiecti, quae est *imago conformitatis*, in quantum creatura rationalis intelligit et amat Deum. Nos non loquimur hic de imagine repraesentationis, in qua invenitur repraesentatio Trinitatis increatae secundum analogiam, qua utuntur theologi ad explicationem mysterii Trinitatis, sed de imagine conformitatis (1), quae attenditur in homine secundum verbum conceptum de Dei notitia et amorem exinde derivatum (2).

De hac ergo conformitate loquimur, de hac summa operatione mentis humanae, qua maxime assimilatur vitae intellectuali divinae. Huius operationis homo est capax, ad quam elevatur, perficitur et habilitatur per novas naturam excedentes perfectiones, quarum ope efficitur in mente imago supernaturalis et consummata.

Sic quando de imagine loquimur, considerata sunt etiam potentiae et virtutes et novae similitudines, quae etiam ad imaginem pertinent; quapropter etiam secundum has potentias et qualitates attenditur imago Dei. Imago quidem est praecipue in operatione, sed quia principia actuum sunt habitus et potentiae, unumquodque autem virtualiter est in suo principio, secundario et quasi ex consequenti imago potest attendi in anima secundum potentias, et praecipue secundum habitus prout in eis scilicet actus virtualiter existunt (3). Per potentias enim naturales vel per qualitates superadditas assimilatur mens causae suae cuius est imago, et efficitur principium illius operationis in qua est imago.

## II. — IMAGO NATURALIS.

Imago naturalis in homine invenitur secundum quod homo habet aptitudinem naturalem ad intelligendum et amandum Deum, quae aptitudo consistit in ipsa natura mentis, quae est communis omnibus hominibus (4).

*Naturalis aptitudo ad cognoscendum et amandum Deum.*

6. Ad investigandam naturam imaginis, quaerendum est ergo, quid sit ista naturalis aptitudo de qua loquitur Divus Thomas, et qualis sit ista cognitio et dilectio Dei, ad quas naturales aptitudines ordinantur. Cum

---

(1) *De pot.*, q. IX. a. I; *De ver.*, q. X, a. VII; I, q. XLV, a. VII. — (2) I, q. XCIII, a. VIII. — (3) *Ibid.*, a. VII. — (4) I, q. XCIII, a. IV.



istae aptitudines ordinentur ad operationes, oportet ipsas esse quasdam potentias operativas. Quaeritur igitur quomodo sint potentiae operativae naturales in mente ordinatae ad intelligendum et amandum Deum.

Deus est non solum naturae auctor sed et conservator et gubernator. Sicut habet in se ideam rerum factarum, ita et rationem, secundum quam naturam dirigit et gubernat. Est gubernator omnium actionum et motionum quae inveniuntur in singulis creaturis, et ratio divinae sapientiae moventis omnia ad debitum finem obtinet rationem legis (1). Ista lex in mente divina existens imprimitur creaturis, et creaturae ex impressione eius habent inclinationem in proprios actus et finem. Sic naturalis inclinatio ad actum naturae convenientem, est lex creatis communicata, Deus enim imprimit toti naturae principia propriorum actuum (2).

Creatura rationalis etiam participat hanc legem, quae participatio lex naturalis nominatur. Haec lex communicatur creaturae rationali et per modum cognitionis, et per modum interioris principii motivi (3). Unde et in ipsa (sc. natura rationali) participatur ratio aeterna, per quam habet naturalem inclinationem ad debitum actum et finem, et talis participatio legis aeternae in rationali creatura lex naturalis dicitur (4).

7. Imago naturalis cognoscitur ergo, si cognoscitur finis debitus et actus ad quos homo naturalem habet inclinationem.

Primo agendum est de fine ad quem per legem naturalem ordinatur homo. Finis autem uniuscuiusque rei est eius perfectio (5), perfectio autem cuiuslibet est bonum ipsius. Ita finis, ultima perfectio et ultimum bonum convertuntur. Ordinari in finem dicit ergo ordinem ad aliquod bonum, ad aliquam perfectionem, beatitudinem. Soli autem Deo est naturalis beatitudo perfecta: quia eius esse est et beatum esse, et nulla beatitudo est per se subsistens nisi beatitudo increata. Cuiuslibet autem creaturae esse beatum non est naturale sed ultimus finis (6). Propter hoc natura creata ad beatitudinem comparatur sicut primum ad secundum, quia beatitudo naturae additur (7). Finis ergo est aliquid completivum naturae. Cum unumquodque appetat suam perfectionem, illud appetit aliquis ut ultimum finem, quod appetit ut bonum perfectivum et completivum sui ipsius (8). Hoc autem perfectivum est aliqua operatio. « Beatitudo est ultima hominis perfectio. Unumquodque autem in tantum perfectum est, in quantum est in actu, nam potentia sine

---

(1) I, II, q. XCIII, a. I; q. XCI, a. I. — (2) I, II, q. CIII, a. V. — (3) I, II, q. XCIII, a. VI. — (4) I, II, q. XCI, a. II. — (5) *Contra Gentes*, III, 16. — (6) I, q. LXII, a. IV. — (7) *Ibid.*, a. VII. — (8) I, II, q. I, a. V.

actu imperfecta est. Oportet ergo beatitudinem in ultimo actu hominis consistere, operatio autem est ultimus actus operantis » (1). Non autem operatio ad extra, sed actio quae manet in agente. « Alia est actio manens in ipso agente ut sentire, intelligere et velle: et huiusmodi actio est perfectio agentis et actus agentis: et talis operatio potest esse beatitudo » (2).

Ultima perfectio naturalis creaturae rationalis est ergo ille actus immanens intellectus et voluntatis, quo perficitur et completur potentia eius naturalis.

*Ad qualem operationem inclinatur intellectus et voluntas naturaliter.*

8. Inquirendum est ergo ad qualem operationem ordinatur, inclinatur intellectus et voluntas naturaliter a lege naturali sibi impressam.

Primo; ad quid inclinatur voluntas naturaliter, seu quid vult homo naturaliter.

« Principium motuum voluntariorum oportet esse aliquid naturaliter volitum. Hoc autem est bonum in communi, in quod voluntas naturaliter tendit sicut etiam quaelibet potentia in suum obiectum, et etiam finis ultimus et universaliter omnia quae conveniunt volenti secundum suam naturam. Non enim per voluntatem appetimus solum ea, quae pertinent ad potentiam voluntatis, sed etiam ea, quae pertinent ad singulas potentias et ad totum hominem. Unde naturaliter homo vult non solum obiectum voluntatis, sed etiam alia, quae conveniunt aliis potentiis ut cognitionem veri quae convenit intellectui » (3).

« Unde et voluntati ipsi inest naturalis quidam appetitus sibi convenientis boni: et praeter hoc habet appetere aliquid secundum propriam determinationem, non a necessitate quod ei competit in quantum voluntas est... Sicut natura est voluntatis fundamentum, ita appetibile quod naturaliter appetitur est aliorum appetibilium principium et fundamentum. Et ideo quod voluntas de necessitate vult quasi naturali inclinatione in ipsum determinata, est finis ultimus ut beatitudo, et ea quae in ipso includuntur, ut est cognitio veritatis et alia huiusmodi » (4).

« Tertio modo inest homini inclinatio ad bonum secundum naturam rationis, quae est sibi propria... et sic habet naturalem inclinationem ad hoc quod veritatem cognoscat de Deo » (5).

« Homini inditus est appetitus ultimi finis seu in communi, ut scilicet appetat naturaliter se esse completum in bonitate. Sed in quo ista

---

(1) I, II, q. III, a. 2. — (2) Ibid., ad 3. — (3) I, II, q. X, a. I. — (4) *De ver.*, q. XXII, a. V. — (5) I, II, q. XCIV, a. II.

completio consistat, utrum in scientiis vel virtutibus vel delectabilibus vel huiusmodi aliis non est determinatum a natura » (1).

« Angelus et homo naturaliter appetunt suum bonum et suam perfectionem. Et hoc est amare seipsum. Unde naturaliter tam Angelus quam homo diligit seipsum, in quantum aliquod bonum naturali appetitu sibi desiderat. In quantum vero sibi desiderat aliquod bonum per electionem, in tantum amat seipsum dilectione electiva » (2).

4. « Ex parte vero cognitionis, homini naturaliter datus est intellectus et ratio, per quae veritatem et discernere et investigare potest. Datae sunt etiam ei vires sensitivae et interiores et exteriores quibus ad investigandam veritatem adiuvatur » (3).

Intellectus autem in sua operatione reducitur ad aliquod primo cognitum sicut ad principium a quo omnis operatio intellectualis procedit, et quod est participatio legis aeternae in nobis. « Ratio humana non potest participare ad plenum dictamen rationis divinae sed suo modo et imperfecte. Et ideo sicut ex parte rationis speculativae per naturalem participationem divinae sapientiae inest nobis cognitio quorundam communium principiorum, non autem cuiuslibet veritatis propria cognitio sicut in divina sapientia continetur: ita etiam ex parte rationis practicae naturaliter homo participat legem aeternam secundum quaedam communia principia, non autem secundum particulares directiones singulorum, quae tamen in lege aeterna continentur » (4).

5. Quomodo autem cognitio Dei sit naturalis homini, ex diversis effatis D. Thomae evidenter apparet. « Cognitio existendi Deum dicitur omnibus naturaliter inserta quia omnibus naturaliter insertum est aliquid unde potest pervenire ad cognoscendum Deum esse » (5). « Veritas supra ens fundatur; unde sicut ens in communi est per se notum, ita etiam veritatem esse: non autem est per se notum nobis esse aliquod primum ens, quod sit causa omnis entis, quousque hoc vel fides accipiat vel demonstratio probet » (6). « Sic enim homo naturaliter Deum cognoscit, sicut naturaliter ipsum desiderat. Desiderat autem ipsum naturaliter in quantum naturaliter desiderat beatitudinem, quae est quaedam similitudo divinae bonitatis. Sic igitur non oportet quod Deus ipse in se consideratus sit naturaliter notus homini sed similitudo ipsius. Unde oportet quod per eius similitudines in effectibus repertas in cognitionem ipsius homo ratiocinando perveniat » (7).

---

(1) *De ver.*, q. XXII, a. VII. — (2) I, q. LX, a. III. — (3) *Contra Gentes*, III, 148. — (4) I, II, q. XCI, a. III ad 1. — (5) *De ver.*, q. X, a. XII ad 1. — (6) *Ibid.*, ad 3. — (7) *Contra Gentes*, I, 11; I, q. II, a. I ad 1; *De ver.*, q. X, a. XII ad b.



9. Ad quales actus natura ut talis inclinatur eruitur etiam ex quæstione ubi D. Thomas de virtutibus a natura nobis inexistentibus loquitur. Virtutes enim sunt perfectiones potentialium, ergo ex virtutibus naturalibus cognosci potest, ad quales operationes sit ordinata natura. Virtutes ut perfectiones potentialium perficientes ipsas ad perfectam operationem non causantur a natura; sed insunt nobis per quandam inchoationem inquantum natura inclinatur ad id quod est secundum naturam, id est secundum ordinem rationis (1). Ista inchoatio virtutum in hoc sensu inest naturæ, in quantum in ratione hominis insunt naturaliter quædam principia naturaliter cognita tam seibilibus quam agendorum; quæ sunt quædam seminaria virtutum intellectualium et moralium, in quantum inest quidem naturalis appetitus boni, quod est secundum rationem. Ergo insunt nobis secundum aptitudinem et inchoationem non autem secundum perfectionem: præter virtutes theologicas, quæ sunt totaliter ab extrinseco (2).

Quomodo autem intelligendum sit ista aptitudo et inchoatio naturalis ad virtutem explicatur in alio loco: « Sciendum est quod aptitudo perfectionis et formæ in aliquo subiecto potest esse dupliciter. Uno modo secundum potentiam passivam tantum, alio modo secundum potentiam passivam et activam simul. Et hoc modo in homine est aptitudo naturalis ad virtutem. Ad virtutem requiritur quidem primo indeterminatio potentiae, seu susceptibilitas ad diversas qualitates quibus potentia ad determinatas inchoatur operationes. Secundo requiritur principium activum virtutis quod causat prædictam inclinationem in potentia. Intellectus potest cognoscere omnia, et perfectio et facilitas cognitionis est virtus. Hanc perfectionem acquirit intellectus agens, in quantum a natura habet tam in speculativis quam in operativis quædam principia a quibus cognitio procedit. Voluntatis obiectum est bonum in genere, ergo potest determinari ad hoc vel illud bonum prosequendum. Inest etiam principium activum, quia voluntas naturaliter tendit in bonum, et ex hac volitione causantur inclinationes ad bona singularia » (3).

Per has virtutes acquisitas non pervenitur ad felicitatem caelestem, sed ad quandam felicitatem, quam homo natus est acquirere per propria naturalia in hac vita secundum actum perfectæ virtutis de qua Aristoteles tractat in X Metaphysicorum (4). Huius autem ratio est, quia natura providit homini in necessariis secundum suam virtutem: unde respectu eorum quæ facultatem naturæ non excedunt habet homo a

---

(1) I, II, q. LXXI, a. II ad 1. — (2) I, II, q. LXIII, a. I. — (3) *De virt. in com.*, a. VIII. — (4) *De virt. in com.*, a. IX, ad 6.

natura non solum principia receptiva sed etiam principia activa, respectu autem eorum quae facultatem naturae excedunt, habet homo a natura aptitudinem ad recipiendum (1).

*Aptitudo vel habilitas ad gratiam.*

10. In quo consistit autem ista aptitudo, vel habilitas ad gratiam? Secundum verba D. Thomae « habilitas naturae rationalis ad gratiam est sicut potentiae susceptivae, et quod talis habilitas naturam rationalem consequitur in quantum huiusmodi » (2). Ista habilitas radicatur in substantia animae (3), se totaliter tenet ex parte naturae (4) non est idem quod iustitia naturalis, sed est ordo boni naturalis ad gratiam (5). Ista habilitas nihil aliud est quam aptitudo quaedam ad gratiae susceptionem, in quantum homo potest converti ad Deum ut ad finem supernaturalem. Ideo dicitur bonum naturae vel habilitas ad gratiam diminui per peccatum, quia per illud diminuitur naturalis inclinatio ad virtutem, quae quidem convenit homini ex hoc ipso quod rationalis est: ex hoc enim habet quod secundum rationem operetur, quod est agere secundum virtutem (6).

11. Ad quales ergo actiones inclinatur homo naturaliter? In voluntate inest appetitus naturalis ab bonum naturae conveniens, qui appetitus est radix aliarum appetitionum et consequenter actionum. Cum autem Deus sit etiam aliquod bonum hominis, potest appeti ab homine, et sic etiam diligi.

In intellectu est habitus primorum principiorum, ex quibus intellectus procedit in cognitionem aliorum, quae sunt omnia entia. Deus etiam est ens quoddam, ergo potest cognosci ab intellectu creato.

Per appetitum naturalem voluntatis non desiderat autem homo Deum in se, ac Deus in se esset eius obiectum, sed aliquid quod habet aliquam similitudinem ad Deum, in quantum est effectus eius bonitatis. Similiter intellectus obiectum naturaliter non est Deus in se, sed aliquis effectus eius qui ducit ad cognitionem ipsius.

Naturaliter ergo secundum inclinationem voluntatis et intellectus homo non ordinatur immediate in Deum ipsum, sed in bonum et verum creatum in genere, ex quibus ulterius pervenire potest ad dilectionem et cognitionem Dei. Haec autem dilectio et cognitio Dei non est iam a voluntate ut natura. Patet etiam dilectionem et cognitionem hanc non habere pro obiecto Deum in se, sc. ut est diligibilis et cognoscibilis in

---

(1) *De virt. in com.*, a. X, ad 2. — (2) *De malo*, q. II, a. XII. — (3) *Ibid.*, a. XI. — (4) *Ibid.*, ad 12. — (5) *Ibid.*, ad 14; cf. I, q. XLVIII, a. IV. — (6) I, II, q. LXXXV, a. II.

se, sed in quantum est diligibilis et cognoscibilis ex creaturis. Ad Deum enim naturaliter ratio et voluntas ordinantur prout est naturae principium et finis secundum tamen proportionem naturae. Sed ad ipsum secundum quod est obiectum beatitudinis supernaturalis ratio et voluntas secundum suam naturam non ordinantur sufficienter (1).

*Cognitio et dilectio Dei naturalis explicatur.*

12. Sed quomodo sit homini naturalis dilectio et cognitio Dei adhuc melius explicandum est.

Desiderium beatitudinis seu boni perfecti, seu appetitus ultimi finis inditus est homini in communi, ut sc. appetat naturaliter se esse completum in bonitate. Sed in quo ista completio consistat utrum in virtutibus vel scientiis vel delectabilibus vel huiusmodi aliis non est ei determinatum a natura (2), sed ab electione. Quamvis enim ex naturali inclinatione voluntas habeat ut in beatitudinem feratur secundum communem rationem, tamen quod feratur in beatitudinem talem vel talem, hoc non est ex inclinatione naturae, sed per discretionem rationis, quae adinvenit in hoc vel in illo summum bonum hominis constare: et ideo quandocumque aliquis beatitudinem appetit actualiter coniungitur ibi appetitus naturalis et appetitus rationalis (3). Et sic in appetitu beatitudinis semper cum eo quod est naturale, coniungitur aliquid voluntarium non naturale sed liberum.

Ex dictis deducitur: 1) quamvis divina visio sit ipsa beatitudo, non tamen sequitur quod quicumque appetit beatitudinem, appetat visionem divinam: quia beatitudo in quantum huiusmodi importat per se obiectum voluntatis, non autem ipsa divina visio (4). 2) Desiderium naturale non potest esse nisi rei quae naturaliter haberi potest, unde desiderium naturale summi boni inest nobis secundum naturam, in quantum summum bonum participabile est a nobis per effectus naturales (5). 3) Nullus desiderio et studio in aliquid tendit nisi sit ei praecognitum. Quia ergo ad altius bonum quam experiri in praesenti vita possit humana fragilitas, homines per divinam providentiam ordinantur... oportuit mentem evocari in aliquid altius quam ratio nostra in praesenti possit pertin-

---

(1) I, II, q. LXII, a. I, ad 3. — (2) *De ver.*, q. XXII, a. VII; I, II, q. I, a. VII. — (3) *In IV Sent.*, d. XLIX, q. I, a. III, q1a III; cf. *de malo*, q. II, a. III ad 2. — (4) *Ibid.*, q1a I, ad 2; cf. Antequam per certitudinem divinae visionis necessitas huiusmodi connexionis (beatitudinis cum Deo) demonstretur, voluntas non ex necessitate Deo inhaeret, nec his quae Dei sunt. I, q. LXXXII, a. II. — (5) *In III Sent.*, d. XXVII, q. II, a. II ad 4.



gere: ut sic disceret aliquid desiderare, et studio tendere in aliquid, quod totum statum praesentis vitae excedit (1). 4) Naturalis motus voluntatis est principium omnium eorum quae volumus. Naturalis autem inclinatio voluntatis est ad id quod est conveniens secundum naturam. Et ideo si aliquid sit supra naturam, voluntas in id ferri non potest, nisi ab aliquo alio supernaturali principio adiuta. Videre Deum per essentiam in quo ultima beatitudo rationalis creaturae consistit, est supra naturam cuiuslibet intellectus creati. Unde nulla creatura rationalis potest habere motum voluntatis ordinatum ad illam beatitudinem, nisi mota a supernaturali agente (2). 5) Unaquaeque res per operationem suam ultimum finem consequitur. Operatio autem virtutem sortitur ex principio operante: unde per actionem seminis generatur aliquid in determinata specie, cuius virtus in semine praeexistit. Non potest igitur homo per operationem suam pervenire in ultimum finem suum, qui transcendit facultatem naturalium potentiarum, nisi eius operatio ex divina virtute efficaciam capiat ad finem praedictum (3).

Quid igitur contineatur in desiderio naturali beatitudinis ex verbis D. Thomae omnibus patet.

13. Similiter se habet veritas circa desiderium naturale sciendi. Hoc desiderium non dicit ac si a natura nobis inesset cognitio Dei, aut per hoc desiderium naturale intellectus ordinaretur ad cognitionem Dei immediatam et comprehensivam. Cognitio est enim aliquid bonum hominis, et ex hac parte pertinet etiam ad voluntatem, quae movet intellectum ad agendum. Sic desiderium naturale cognoscendi fundatur in voluntate naturali, movente intellectum ad cognitionem quae est bonum hominis. Obiectum autem voluntatis naturalis non est aliquod particulare bonum, ita etiam per desiderium naturale cognitio appetitur tantum in universali. Dicit enim divus Thomas, quod quamvis omnis homo naturaliter scientiam desideret et scientiam velit, non tamen omnes volunt id per quod ad scientiam pervenitur (4). Laborem studii ad veritatis inquisitionem pauci subire volunt pro amore scientiae, cuius tamen mentibus hominum naturalem Deus inseruit appetitum (5). Hoc desiderium naturale sciendi oportet coniungi cum appetitu electivo sciendi vel cognoscendi hanc vel illam veritatem, quam voluntas electiva vult cognoscere ut aliquod bonum particulare perfectivum hominis. Per desiderium naturale sciendi homo naturaliter inclinatur ad acquisitionem cognitionis, non autem ad cognitionem actualem huius vel alterius obiecti. Idem dicendum de

---

(1) *Contra Gentes*, I, 5. — (2) I, q. LXII, a. II. — (3) *Contra Gentes*, III, 148.  
— (4) *In II Sent.*, d. XXII, q. II, a. I ad 5. — (5) *C. Gentes*, I, 4.

desiderio naturali cognoscendi causam cum cognoscitur effectus. Ut in singulari homo desideret cognoscere causam, et in cognitione eius desiderium quietari, requiritur ut cognitionem huius causae appetat ut suum bonum perfectivum. Ergo iam ex voluntate rationali desiderat cognoscere causam.

Per desiderium naturale cognoscendi, homo tendit in cognitionem ut talem, tanquam aliquid bonum completivum sui. Ut desideret cognitionem Dei, hoc praesupponit ut cognoscat cognitionem Dei esse suum finem et suum bonum.

Eo magis desiderium videndi Deum per essentiam et tendendi in hoc ut in finem ultimum, praesupponit cognitionem possibilitatis huiusmodi visionis, et amorem eius ut boni convenientis et perficientis.

Haec de desiderio naturali sciendi sufficiant.

14. Homo hoc desiderio sciendi motus, per rationem naturalem potest Deum cognoscere ex creaturis, quae sunt effectus causae primae. Ergo cognitio naturalis incipit a creaturis, et obiectum intellectus proportionatum et proprium non est Deus in se, sed creaturae, ex quibus ratio- cinando ad cognitionem Dei pervenire potest. Ex creaturis autem homo cognoscit Deum ut causam primam effectivam et causam ultimam finalem, ex qua cognitione exsurgit amor Dei naturalis. Dicitur naturalis, quia motivum huius amoris est bonitas naturalis inventa in creaturis, et obiectum eius est bonitas Dei in quantum est causa efficiens et conservans bonum naturale in creaturis. Et haec dilectio Dei non est a voluntate ut natura, sed a voluntate rationis. Sic docet Divus Thomas: « homo in statu naturae integrae dilectionem sui ipsius referebat ad Deum sicut ad finem, et similiter dilectionem omnium aliarum rerum, et ita Deum diligebat plus quam seipsum et super omnia » (1). Referre se ad Deum ut ad finem explicate, non est a voluntate naturali sed a voluntate deliberata.

Hic autem amor Dei aliud est a charitate. Natura enim diligit Deum super omnia prout est principium et finis naturalis boni, charitas autem secundum quod est obiectum beatitudinis, et secundum quod homo habet quamdam societatem spiritualem cum Deo (2). Amor summi boni prout est principium esse naturalis, inest nobis a natura, sed prout est obiectum illius beatitudinis quae totam capacitatem naturae creatae excedit, non inest nobis a natura sed est supra naturam (3).

---

(1) I, II, q. CIX, a. III; cf. II, II, q. XXVI, a. 3. — (2) Ibid., ad 1. — (3) *De charit.*, a. III, ad 16.

*Perfectissima operatio igitur ad quam homo naturaliter pertingere valet est cognoscere et diligere Deum ex creaturis prout est principium et finis naturalis boni.*

Creatura ergo rationalis per hoc quod ipsum finem ultimum universi sc. Deum sua operatione pertingit, praecellit omnes alias creaturas in perfectione naturae. Haec perfectio eius naturalis reddit illam aptam ut elevetur ad aliam perfectionem, operationem, et superiorem finem. « Natura autem humana ex hoc ipso quod nobilior est, potest ad altior finem perducī, saltem auxilio gratiae, ad quem inferiores naturae nullo modo pertingere possunt » (1).

Iste altior finis est visio Dei per essentiam: operatio in qua intellectus creatus unitur essentiae divinae, et participatio beatitudinis qua Deus seipsum videns et amans beatus est. Vita naturalis mentis est cognoscere et amare Deum ex creaturis; perfectio superaddita est vita supernaturalis hominis in cognitione et dilectione Dei per essentiam consistens.

*Capacitas ad supernaturalem cognitionem et amorem Dei.*

15. Quaestio igitur est, qua ratione sit homo capax huiusmodi cognitionis et dilectionis. Divus Thomas respondet: « Homo autem est in potentia ad scientiam beatorum, quae in Dei visione consistit, et ad eam ordinatur sicut ad finem, est enim creatura rationalis capax illius beatitudinis in quantum est ad imaginem Dei » (2). Visio seu scientia beata est quodammodo supra naturam animae rationalis, in quantum sc. propria virtute ad eam pervenire non potest: alio vero modo est secundum naturam ipsius in quantum sc. secundum naturam suam capax est, prout est ad imaginem Dei facta (3).

Similitudo imaginis, quae est in creaturis rationalibus facit eas cum Deo et ad invicem capaces unius et eiusdem vitae sc. gloriae, ad quod non sufficit similitudo vestigii quae est in aliis creaturis (4). Similitudo imaginis attenditur in natura humana, secundum quod est capax Dei, sc. ipsum attingendo propria operatione cognitionis et amoris (5).

Hae duae ultimae sententiae Divi Thomae explicant nobis quare creatura rationalis « quia est ad imaginem Dei » sit capax vitae supernaturalis. Perfectio supernaturalis consistit in aliqua operatione intellectus et voluntatis, ergo huius vitae solummodo creatura ratione et voluntate praedita est capax. Aliae creaturae carentes ratione et volun-

---

(1) I, II, q. CIX, a. V ad 3. — (2) III, q. IX, a. 2. — (3) Ibid., ad 3. — (4) *In III Sent.*, d. XXVIII, q. I, a. II ad 3. — (5) III, q. IV, a. I ad 2.



tate ad talem operationem elevari nequeunt. Imago autem Dei in homine attenditur in hoc quod est similis ad Deum in ordine spiritualitatis, cum anima sit ens spirituale. Ergo habet rationem et voluntatem, quibus est capax ut elevetur ad talem operationem immanentem, in qua beatitudo supernaturalis consistit.

16. *Haec similitudo imaginis non dicit naturalem ordinem ad perfectiones supernaturales, sed solummodo possibilitatem elevationis ad ipsas.* Sic argumentatur Divus Thomas: Quod autem homo boni perfecti sit capax ex hoc apparet, quod eius intellectus potest comprehendere universale et perfectum bonum, et eius voluntas appetere illud (1). Possibilitatem visionis beatae in nobis docens, dicit: « Et ideo cum intellectus creatus per suam naturam natus sit apprehendere formam concretam et esse concretum in abstractione per modum resolutionis cuiusdam, potest per gratiam elevari ut cognoscat substantiam separatam subsistentem et esse separatum subsistens (2). Quare creatura rationalis ad perfectionem supra naturalem elevari potest per hoc suadetur: « Sola autem natura rationalis creata habet immediatum ordinem ad Deum; quia ceterae creaturae non attingunt ad aliquid universale, sed solum ad aliquid particulare... Natura autem rationalis in quantum cognoscit universalem boni et entis rationem, habet immediatum ordinem ad universale essendi principium » (3).

Intellectus ergo et voluntas non sunt principia ex se sufficientia ad finem supernaturalem, nec natura sua ordinantur ad illum, sed prae-exiguntur uti conditiones elevationis ad illum. « Ad finem autem qui facultatem naturae excedit dantur principia, non quae sunt causa finis, sed quibus homo est capax eorum, per quae pervenitur ad finem » (4). « Sic intelligendum est quod naturaliter anima est capax gratiae; eo enim ipso quod facta est ad imaginem Dei, capax est Dei per gratiam » (5).

17. Quid igitur continetur in imagine Dei naturali? Anima est ens spirituale et immateriale in quantum accedit ad similitudinem naturae primae causae, a qua creata est. Assimilatur etiam modo divinae operationis in quantum agit per intellectum et voluntatem. Perfectio hominis non potest esse aliquid sensibile et bonum materiale, sed aliquid animae, sc. eius naturalis perfecta operatio. Haec perfecta operatio naturalis est cognitio et amor Dei, in quantum per vires naturales ex creaturis ad Deum pervenire potest. Ad ulteriorem perfectionem, ad supernaturalem cognitionem et amorem Dei homo elevari potest, quia volun-

---

(1) I, II, q. V, a. I. — (2) I, q. XII, a. IV ad 3; cfr. *Contra Gentes*, III, 54. — (3) II, II, q. II, a. III. — (4) *De ver.*, q. XIV, a. X ad 1. — (5) I, II, q. CXIII, a. X.

tas eius est capax summi boni, et intellectus eius summi veri, quae aptitudo sita est in natura intellectualis voluntatis et potentiae cognoscitivae. « Imago igitur naturalis est in homine, secundum quod habet aptitudinem naturalem ad intelligendum et amandum Deum, et haec aptitudo consistit in ipsa natura mentis » (1).

18. Ad hanc perfectionem, per participationem divinae bonitatis supernaturalis, imago naturalis nullo modo ordinatur, haec elevatio ei nullo modo debetur, nec in natura imaginis naturalis aliquo modo continetur, nec in creatione a Deo ut auctore naturae est volita. « Finis divinae voluntatis est ipsa eius bonitas, quae non dependet ab aliquo alio: unde ad hoc quod habeatur a Deo nullo alio indiget: et ideo voluntas eius non inclinatur primo ad aliquid faciendum per modum debiti, sed liberaliter tantum, in quantum est bonitas eius in opere manifesta. Sed ex quo supponitur quod Deus aliquid facere velit: ex suppositione liberalitatis ipsius per modum debiti cuiusdam sequitur quod faciet ea sine quibus res ipsa volita esse non potest; sicut facere vult hominem, quod det ei rationem. Ubicumque autem occurrit aliquid sine quo aliud a Deo volitum esse possit, hoc non procedit ab eo secundum rationem alicuius debiti, sed secundum meram liberalitatem. Perfectio autem gratiae et gloriae sunt huiusmodi bona, quod sine eis natura esse potest, excedunt enim naturalis virtutis limites: unde quod Deus velit alicui dare gratiam et gloriam, hoc ex mera liberalitate procedit » (2).

### III. - IMAGO SUPERNATURALIS.

Creatura rationalis praeter suam naturalem perfectionem potest acquirere etiam aliam, et sic potest assimilari Deo per alias proprietates et perfectiones quam naturales, consequenter et habere actionem, perfectionem et finem limitem naturae suae excedentem. Creatura enim rationalis, quia rationalis, ut dictum est, potest elevari ad perfectionem, actionem et finem alterius superioris intellectualis naturae, et sic illae assimilari. Haec nova assimilatio, conformitas differt a prima. « Conformitas imaginis attenditur, secundum potentias naturales ... secunda conformitas quae est similitudinis est per gratiam et habitus et actus virtutum » (3). Fundatur enim in nova participatione divinae bonitatis. « Dicendum quod similitudo Dei quae convenit homini secundum sua naturalia est alia ab illa, qua homo assimilatur Deo per gratiam. Non est inconveniens ut homo in pluribus Deo assimiletur, eo quod secun-

---

(1) I, q. XCHII, a. IV. — (2) *De verit.*, q. VI, a. II. — (3) *De verit.*, q. XXII, a. I ad 2.

dum quemlibet gradum bonitatis superadditum nova similitudo in creaturis ad Deum consurgit » (1). Relationem vero inter imaginem naturalem et supernaturalem his verbis exprimit S. Doctor: « Anima dicitur imago secundum hoc quod Deum imitatur; sed gratia dicitur imago, sicut illud quo anima Deum imitatur » (2).

*Imago et adoptio.*

19. Haec assimilatio et conformitas per gratiam ad Deum fit per gratiam adoptionis, per assimilationem ad Filium Dei naturalem. « Adoptio filiorum Dei est per quandam conformitatem imaginis ad Filium Dei naturalem. Quod quidem fit dupliciter: primo quidem fit per gratiam viae, quae est conformitas imperfecta; secundo per gloriam patriae, quae est conformitas perfecta » (3). Et « nos autem praedestinamur ad filiationem adoptionis, quae est quaedam participata similitudo filiationis naturalis » (4). Alio loco vero dicit: « Praedestinatio Christi est ad unionem in persona; praedestinatio autem nostra ad unionem per operationem, et quidem per habitum assimilantem » (5).

20. Nunc inquirendum est, in quali similitudine ad Filium naturalem habeatur ratio adoptionis? Divus Thomas triplicem distinguit assimilationem creaturae rationalis ad Verbum. Primo modo, sicut artificiatum assimilantur ideae artificis. Sic Verbo aeterno assimilatur quaelibet creatura cum sit facta per Verbum. Secundo modo sicut causata assimilantur aliquo modo naturae causae. Cum Verbum sit intellectualis naturae, hoc modo solummodo creaturae rationales et intellectuales assimilantur etiam secundum naturam Verbo Dei. Tertio modo assimilatur creatura Verbo Dei aeterno secundum unitatem quam habet ad Patrem, quod quidem fit per gratiam et charitatem ... Et talis assimilatio perficit rationem adoptionis, quia sic assimilatis debetur haereditas aeterna (6).

Haec similitudo unitatis, in qua ratio adoptionis consistit, magis explicatur per participationem « haereditatis aeternae ». Haec participatio haereditatis aeternae nihil aliud est quam participatio eiusdem beatitudinis qua Deus est beatus. Sic docet D. Thomas: « Et ideo in quantum Deus ex sua bonitate admittit homines ad beatitudinis haereditatem, dicitur eos adoptare » (7). Beatitudo autem divina consistit in

---

(1) *In II Sent.*, d. XXIX, q. I, a. II ad 5. — (2) *In II Sent.*, d. XXVI, q. I, a. II ad 5. — (3) III, q. XLV, a. IV; cfr. *Contra Gentes*, IV, 24. — (4) III, q. XXIV, a. III. — (5) *In III Sent.*, d. X, q. III, qcla II. — (6) III, q. XXIII, a. III; cf. III, q. III, a. VIII; *Contra Gentes*, IV, 42, ubi agit de « affinitate Verbi » ad nos. — (7) III, q. XXIII, a. I.



fruitione Dei, per quam ipse Deus est beatus; scil. in cognitione sui ipsius et in amore ex hac cognitione effluente, ergo in summa operatione divina. Adoptio igitur dicit participationem huius beatitudinis divinae, et aliquem actum, quo creatura rationalis assimilatur actui quo Deus ipse est beatus.

Ex dictis patet, adoptionem non esse quid naturale creaturae rationalis, cum sit elevatio ad beatitudinem et vitam, quae est Dei proprium et naturale. « Adoptio - ut docet D. Thomas - non est proprium consequens naturam, sed consequens gratiam, cuius natura rationalis capax est: et ideo non oportet quod omni rationali creaturae conveniat, sed quod omnis rationalis creatura sit capax adoptionis » (1). « Haereditas autem ipsius Dei est ipsa sua beatitudo, cuius non est capax nisi rationalis creatura, nec ipsi acquiritur ex ipsa creatione, sed ex dono Spiritus Sancti » (2). Iterum: « Sicut per actum creationis communicatur bonitas divina omnibus creaturis secundum quamdam similitudinem, ita per actum adoptionis communicatur similitudo naturalis filiationis hominibus » (3). Et sic « filiatio per adoptionem addit supra filiationem per creationem, sicut perfectum supra diminutum, et sicut gratia supra naturam: unde per creationem homo non efficitur filius naturalis, neque adoptivus, sed tantum dicitur filius creatione » (4).

21. Adoptio pertinet quidem ad totam Trinitatem, sed quibus assimilamur Filio naturali attribuuntur Spiritui Sancto. « Ideo adoptatio, licet sit communis toti Trinitati, appropriatur tamen Patri ut auctori, Filio ut exemplari, Spiritui Sancto ut imprimenti in nobis huius exemplaris similitudinem » (5).

Hanc operationem Spiritus Sancti, qua assimilatur creatura rationalis imagini Filii et exsurgit in illa imago supernaturalis Dei, Divus Thomas in sequentibus enumerat. « Ad hoc quod homo ad divinae fruitionis beatitudinem quae Deo propria est, secundum suam naturam perveniat, necesse est primo quidem quod per spirituales perfectiones Deo assimiletur, et deinde secundum eas operetur, et sic tandem praedictam beatitudinem consequetur. Dona autem spiritualia nobis per Spiritum Sanctum dantur, ut ostensum est: et sic per Spiritum Sanctum Deo configuramur, et per ipsum ad bene operandum habiles reddimur, et per eamdem ad beatitudinem nobis via praeparatur.

---

(1) Ibid., a. III ad 3; a. I ad 1. — (2) *In III Sent.*, d. X, q. II, a. II, qcla I; *Contra Gentes*, IV, 17. — (3) III, q. XXIII, a. I ad 2. — (4) *In III Sent.*, d. X, q. II, a. II, qcla I ad 1; cf. III, q. XXX I, a. III. — (5) III, q. XXIII, a. II; cf. III, q. XXXII, a. III ad 2; III, q. III, a. V ad 2.

Quae tria Apostolus insinuat nobis (*II Cor.*, I, 21) dicens: *Unxit nos Deus, et signavit nos et dedit pignus Spiritus in cordibus nostris*; et (*Eph.*, I, 13): *Signati estis Spiritu promissionis Sancto, qui est pignus haereditatis nostrae*. Signatio enim ad similitudinem configurationis pertinere videtur, unctio autem ad habilitationem hominis ad perfectas operationes; pignus autem ad spem, qua ordinamur ad caelestem haereditatem quae est beatitudo perfecta » (1).

### *Assimilatio supernaturalis.*

22. Ad naturam igitur imaginis supernaturalis cognoscendam, inquirendum est quid sit ista assimilatio, qua creaturae rationali confertur talis perfectio, per quam fit particeps superioris naturae, et sic efficitur imago supernaturalis.

Cum ad imaginis rationem pertineant etiam potentiae et habitus, oportet secundo inquirere illas habilitates superadditas, quibus anima fit apta ad tales actus, in quibus imago supernaturalis consistit, sc. ad cognitionem et amorem supernaturalem Dei. Tertio de illo actu supernaturali immanente quo creatura rationalis propriissime assimilatur Deo ad intra operanti.

Haec assimilatio etabilitas fit per aliquas formas et qualitates in anima, et in potentiis. Divina enim providentia omnibus providet secundum modum suae naturae... Est autem hic modus proprius hominibus quod ad perfectionem suarum operationum oportet eis inesse supernaturales potentias, quasdam perfectiones et habitus, quibus quasi connaturaliter et faciliter et delectabiliter bonum et bene operentur. Igitur auxilium gratiae, quod homo a Deo consequitur ad perveniendum in ultimum finem, aliquam formam et perfectionem homini inesse designat (2). Sed quia iste ultimus finis excedit virtutem naturalem hominis, planum est, etiam istas superadditas formas et perfectiones esse supernaturales. Sic docet D. Thomas: « Aliqui habitus sunt quibus homo disponitur ad finem excedentem facultatem humanae naturae, quae est ultima et perfecta hominis beatitudo. Et quia habitus oportet esse proportionatos ei ad quod homo disponitur secundum ipsos, ideo necesse est, quod etiam habitus ad huiusmodi finem disponentes excedant facultatem humanae naturae. Unde tales habitus nunquam possunt homini inesse, nisi ex infusione divina » (3).

---

(1) *Contra Gentes*, IV, 21. — (2) *Ibid.*, III, 151; I, II, q. CX, a. II. — (3) I, II, q. LI, a. IV.

23. *Prima assimilatio imaginis naturalis ad supernaturalem fit per gratiam habitualement.* De ratione imaginis est similitudo secundum speciem, vel ad minus secundum aliquod accidens proprium speciei. Ergo ad constituendam imaginem supernaturalem, requiritur aliqualis similitudo in anima, qua assimilatur ad propriam naturam Dei. Oportet ergo quod primum donum quod gratis homini infunditur, hunc habeat effectum ut ipsam essentiam animae in quoddam divinum esse eleuet, ut idonea sit ad divinas operationes (1). Ita assumptio quae fit per gratiam adoptionis terminatur ad quamdam participationem divinae naturae, secundum quamdam assimilationem ad bonitatem illius (2).

Haec gratia est principium spiritualiter essendi (3), animam in altius esse eleuat, in quoddam divinum esse (4). Gratia confert animae perfectionem in quodam divino esse, secundum quod quodammodo gratiam habentes deiformes constituuntur (5).

Primus effectus gratiae habitualis est, perficere animam formaliter in esse spirituali, inde gratia et vita animae dicitur (6). Sicut Deus creando formam substantialem rei confert per quam in esse naturali subsistit, ita etiam recreando formam gratiae confert, per quam in esse gratiae permanet (7).

Assimilatio ad Filium naturalem, in quo imago supernaturalis consistit, requirit etiam quamdam similitudinem illius unionis qua Verbum unitur cum Patre. Haec unio est maxima, cum Pater et Verbum uniantur in eadem divina natura, habentes numerice eandem naturam. Huius unionis aliqualem similitudinem secumfert unio animae cum Deo per gratiam habitualement. Gratia enim secundum sui naturam coniungit hominem summo bono quod est Deus (8).

Finis enim gratiae est unio creaturae rationalis ad Deum (9). Unio ad Deum est per gratiam habitualement creatam sicut per causam, et sicut per id in quo est unio: quia in ipsa similitudine gratiae anima Deo conformatur et unitur (10). Per gratiam habitualement participat creatura divinam naturam; propter hoc efficit gratia similitudinem unionis Patris et Verbi in eadem divina natura. Gratia enim habitualis nihil aliud est quam quaedam participatio divinae naturae quam Deus nobis communicando nos deificat (11), nos in filios suos adoptat, quibus debetur haereditas ex ipso iure adoptionis (12).

---

(1) *In II Sent.*, d. XXVI, q. I, a. IV. — (2) III, q. III, a. IV ad 3. — (3) *De Virt. in com.*, a. III, ad 2. — (4) *In II Sent.*, d. XXVI, q. I, a. III. — (5) *Ibid.*, a. IV ad 3. — (6) *In III Sent.*, d. XIII, q. I, a. I. — (7) *In II Sent.*, d. XXV, q. I, a. I ad 4. — (8) I, II, q. CXII, a. IV. — (9) III, q. VII, a. XII. — (10) *In III Sent.*, d. XIII, q. III, a. I ad 2. — (11) I, II, q. CXII, a. I. — (12) I, II, q. CXIV, a. III.



24. Cum autem imago supernaturalis consistat in cognitione et amore supernaturali Dei, praeter gratiam habitualement, requiruntur etiam aliae virtutes quibus potentiae animae perficiuntur in ordine ad actionem. Nulla enim creatura per suam essentiam agit, sed per suas potentias operativas; ergo ad imaginem supernaturalem non sufficit assimilatio essentiae animae ad esse divinum, sed exigitur ut etiam potentiae scilicet intellectus et voluntas assimilentur, aliquibus qualitatibus supernaturalibus, intellectui et voluntati Dei vel melius Verbo et Spiritui Sancto. Sic docet D. Thomas: « *Potentiae imaginis aliquibus habitibus perficiuntur secundum etiam quod comparantur ad Deum, sicut fide, spe, charitate et sapientia et aliis huiusmodi* » (1). Infunditur igitur divinitus homini ad peragendas actiones ordinatas in finem vitae aeternae primo quidem gratia, per quam habet anima quoddam esse spirituale, et deinde fides, spes et charitas: ut per fidem intellectus illuminetur de aliquibus supernaturalibus cognoscendis, quae se habent in isto ordine sicut principia naturaliter cognita in ordine connaturalium operationum; per spem autem et charitatem acquirit voluntas quamdam inclinationem in illud bonum supernaturale ad quod voluntas humana per naturalem inclinationem non sufficienter ordinatur (2).

De virtute fidei, spei et charitatis et de dono sapientiae ergo est nobis tractandum. Hoc est praecipue inquirendum, quomodo per dictas qualitates supernaturales perficiantur potentiae.

25. In fide tria possumus considerare: ipsum habitum, obiectum et modum cognitionis. Fides ut habitus est virtus theologica coniungens principaliter intellectum cum suo fine supernaturali per cognitionem, in quantum inclinatur per ipsam mens hominis ad assentientium his quae conveniunt rectae fidei (3). Quia fides ratione sui pertinet ad cognitionem, est lumen superadditum lumini naturali, et sic quaedam participatio Sapientiae. Quia vero fides principaliter est de his quae videnda speramus in patria (4), homo per fidem fit particeps cognitionis Dei, qua ipse est beatus. Ulterius per fidei cognitionem etiam quoad modum cognitionis assimilatur homo Deo. « Veritas autem divinae cognitionis hoc modo se habet: quod primo et principaliter est ipsius rei increatae, creaturarum vero quodammodo consequenter, in quantum quidem cognoscendo seipsum omnia alia cognoscit. Ita et fides, quae hominem divinae cognitioni coniungit per assensum, ipsum Deum habet sicut principale obiectum, alia vero quaecumque sicut con-

---

(1) *De ver.*, q. X, a. VII ad 8. — (2) *De virt. in com.*, a. X. — (3) II, II, q. I, a. IV ad 3; q. II, a. III ad 3. — (4) *Ibid.*, q. I, a. VI ad 1.

sequentia adiuncta » (1). Talis cognitionis modus - ut docet Angelicus - « homines in quamdam similitudinem divinae perfectionis constituit. Ostensum est enim ... quod Deus cognoscendo seipsum in se omnia alia intuetur. Quum igitur christiana fides hominem de Deo principaliter instruit et per lumen divinae revelationis eum creaturarum cognitorem facit, fit in homine quaedam divinae sapientiae similitudo » (2). « In doctrina fidei, quae creaturas nonnisi in ordine ad Deum considerat, primo est consideratio Dei et postmodum creaturarum: et sic est perfectior utpote Dei cognitioni similior, qui seipsum cognoscens, alia intuetur » (3).

26. Visio Dei est finis hominis, in quem tendit. Nullus autem movetur ad finem, quem aestimat non posse attingere. Ad hoc ergo quod aliquis tendat in finem aliquem, oportet quod afficiatur ad finem illum tamquam possibilem haberi: et hic est *affectus spei*. Quum igitur per gratiam homo dirigatur in ultimum finem beatitudinis, necessarium est, ut per gratiam imprimatur humano affectui spes de beatitudine consequenda (4). Haec spes, quae voluntati imprimitur, est quaedam supernaturalis inclinatio ad finem (5). Solum enim bonum proportionatum movet appetitum, sic motio ad bonum divinum, homini non potest inesse, nisi illud bonum fiat aliquomodo proportionatum creaturae. Haec autem proportio nihil aliud est quam commensuratio virtutis agentis ad finem. Sic fit in nobis per spem motus in finem supernaturalem (6). Spes enim utpote virtus theologica attingit Deum et sicut primam causam efficientem, in quantum in eius auxilio innititur, et sicut ultimam causam finalem, in quantum in eius fruitione beatitudinem exspectat (7). « Spes facit Deo adhaerere, prout est in nobis principium perfectae beatitudinis, in quantum sc. per spem divino auxilio innitimur ad beatitudinem obtinendam » (8).

Quomodo assimilatur anima ad Deum per spem? In quantum spes est quaedam inclinatio ad finem supernaturalem, assimilatur per illam anima Spiritui Sancto, cui attribuuntur omnia dona, quae perficiunt voluntatem in ordine ad Deum. Ex parte vero obiecti quod speramus et in quod tendimus, attenditur similitudo in hoc, quod bonum speratum et intentum est vita aeterna, quae est beatitudo Dei. Ex parte vero modi agendi, in quantum spes innititur principaliter divinae omni-

---

(1) *De ver.*, q. XIV, a. VIII. — (2) *Contra Gentes*, II, 2. — (3) *Contra Gentes*, II, 4. — (4) *Contra Gentes*, III, 154. — (5) *In III Sent.*, d. XXVI, q. II, a. II. — (6) I, II, q. LXII, a. II. — (7) II, II, q. XVII, a. V. — (8) *Ibid.*, a. VI.

potentiae et misericordiae (1), et sic regula motus ad Deum non est virtus humana, sed divina omnipotentia.

27. Excellentissimum donum, quo imago supernaturalis in nobis efficitur, est *charitas*. « Nam quamvis omnia dona naturalia et gratia dentur nobis a Deo per amorem, qui est primum donum; non tamen in omnibus donis datur ipse amor, sed tantum in dono, quod est similitudo illius amoris sc. in dono charitatis » (2).

Hoc praerogativum charitatis magis explicare oportet. S. Thomas diversimode definit charitatem, et ex verbis eius melius cognoscitur natura huius virtutis. « Quum igitur Spiritus Sanctus procedat per modum amoris quo Deus seipsum amat, ut ostensum est, ex hoc quod huic amori assimilamur Deum amantes, Spiritus Sanctus a Deo nobis dari dicitur » (3). Effectus autem huius processioneis est amor gratuitus qui est similitudo quaedam amoris increati qui est Spiritus Sanctus et per consequens signum eius (4). « Charitas non potest neque naturaliter nobis inesse, neque per vires naturales esse acquisita, sed per infusionem Spiritus Sancti, qui est amor Patris et Filii, cuius participatio in nobis est ipsa charitas creata » (5). Amor quo diligimus Deum est proprium repraesentativum Spiritus Sancti (6), et participatio quaedam Spiritus Sancti (7).

Aliis locis ex effectibus explicans naturam charitatis docet: « Charitas est ipsa communicatio spiritualis vitae, per quam ad beatitudinem pervenitur » (8). Charitas est, quae diligendo animam immediate Deo coniungit spiritualis vinculo unionis (9). « Sicut appetitus vel amor naturalis est inclinatio quaedam indita rebus naturalibus ad fines con-naturales; ita dilectio charitatis est inclinatio quaedam infusa rationali naturae ad tendendum in Deum » (10). Per charitatem fit unio cum Deo sed tantum « unitas affectus, quae est inter amantem et amatum. In hac unione habitus charitatis magis se habet ut principium amationis, quam ut medium inter amantem et amatum, nam actus dilectionis immediate transit in Deum ut in amatum » (11).

Obiectum vero charitatis est « bonum divinum, in quantum est beatitudinis obiectum » (12). Charitas attingit ipsum Deum ut in ipso

---

(1) II, II, q. XVIII, a. IV ad 2. — (2) *In I Sent.*, d. XVIII, q. I, a. III ad 4; cf. *Contra Gentes*, IV, 23. — (3) *Contra Gentes*, IV, 21. — (4) *In I Sent.*, d. XIV, q. I, a. II ad 2. — (5) II, II, q. XXIV, a. II. — (6) *Contra Gentes*, IV, 21. — (7) II, II, q. XXIII, a. III ad 3. — (8) II, II, q. XXV, a. II ad 2. — (9) II, II, q. XXVII, a. IV ad 3. — (10) *De charit.*, a. IX. — (11) *Ibid.*, a. I ad 3. — (12) II, II, q. XXIII, a. IV.



sistat (1). Amor summi boni prout est principium esse naturalis inest nobis a natura, sed prout est obiectum illius beatitudinis quae totam capacitatem naturae creatae excedit, non inest nobis a natura sed est supra naturam (2). Charitas diligit Deum propter seipsum (3).

Quia autem charitas habet pro obiecto ultimum finem humanae vitae sc. beatitudinem aeternam, ideo extendit se ad actus totius humanae vitae per modum imperii, non quasi immediate eliciens omnes actus virtutum (4). Charitas est sicut in subiecto in una tantum potentia sc. in voluntate quae per imperium movet alias potentias: et secundum hoc Deum iubemur ex tota mente et anima diligere ut omnes vires animae nostrae advocentur in obsequium divini amoris (5).

Hoc imperium voluntatis, quo movet actus omnium aliarum potentialium in suum finem, est informatio virtutum. « Per charitatem ordinantur actus omnium aliarum virtutum ad ultimum finem, et secundum hoc ipsa dat formam actibus omnium aliarum virtutum » (6). Ratione huius informationis dicitur charitas etiam mater virtutum, quia ex appetitu finis ultimi concipit actus aliarum virtutum imperando ipsos (7). « Mater dicitur quae in se accipit et concipit, ideo dicitur charitas mater omnium virtutum in quantum ex conceptione sui finis producitur actus omnium virtutum » (8).

Charitas autem non producit actus aliarum virtutum elicitive sed imperative tantum, ideo requiruntur aliae virtutes quae eliciendo actus exsequantur imperium charitatis, ad hoc quod homo prompte et sine impedimento operetur (9). Ad finem supernaturalem ordinamur per virtutes theologicas, quae sufficienter nos ordinant ad ipsum Deum immediate; sed oportet quod per alias virtutes infusas perficiatur anima circa alias res in ordine tamen ad Deum (10). Charitas in quantum ordinat hominem ad ultimum finem est principium omnium bonorum operum, quae in finem ultimum ordinari possunt. Unde oportet quod cum charitate simul infundantur omnes virtutes morales, quibus homo perficit singula genera bonorum operum (11).

Ex dictis non est difficile determinare obiectum charitatis. Omne illud, quod potest ordinari ad finem ultimum potest esse obiectum charitatis. Obiectum proprium charitatis est bonum beatitudinis divinae. Secundum igitur quod aliqua se habent ad hoc bonum, sic se habent

---

(1) Ibid., a. VI. — (2) *De charit.*, a. II ad 11. — (3) II, II, q. XXVII, a. III. — (4) Ibid., q. XXIII, a. IV ad 2. — (5) *De charit.*, a. V ad 5. — (6) II, II, q. XXIII, a. VIII. — (7) Ibid., ad 3. — (8) *De charit.*, a. III. — (9) Ibid., ad 9. — (10) I, II, q. LXIII, a. III ad 2. — (11) Ibid., q. LXV, a. III; *De virt. in com.*, a. X.

quod sint diligibilia ex charitate. Charitas diligit Deum ratione sui ipsius: et ratione eius diligit omnes alios in quantum ordinantur ad Deum (1). Primo ex charitate diligitur proximus. Et in hac dilectione charitas habet Deum ut rationem formalem obiecti et non solum ut finem ultimum (2), et diligere ex charitate designat causam efficientem, in quantum charitas est habitus inclinans ad diligendum (3). Et propter hoc habitus charitatis non solum se extendit ad dilectionem Dei sed etiam ad dilectionem proximi, pari ratione idem specie actus est quo diligitur Deus et quo diligitur proximus (4). Aliis verbis dilectio proximi supernaturalis non est habitus distinctus a charitate. Praeter proximum etiam alia possumus diligere ex charitate, sed in ista dilectione charitas iam non habet Deum ut rationem formalem obiecti, sed ut ultimum finem tantum, et sic diligere « propter Deum » denotat causam finalem tantum. « Omnia diligere possumus meritorie ordinando ea in illa quae sunt capacia beatitudinis, non autem volendo eis beatitudinem » (5). Possunt ex charitate diligi creaturae irrationales, sicut bona quae aliis volumus, in quantum sc. ex charitate volumus eas conservari ad honorem Dei et utilitatem hominum: et sic etiam ex charitate Deus eas diligit (6).

Perficitur ergo imago Dei in nobis per charitatem, quia per ipsam assimilamur charitati ipsius. Charitas enim secundum suam naturam est participatio Spiritus Sancti, qui est amor. Obiectum eius primum est Deus in se, secundarium omnia alia in quantum sunt ordinabilia ad Deum. Deus diligit seipsum et omnia alia in quantum ordinat illa ad suum finem, ad seipsum. Ecce similitudo! Charitas est mater omnium actionum in anima, in quantum ex conceptione finis sc. Dei, imperat actus aliarum virtutum et potentiarum. Sic charitas assimilatur nos ad Deum, qui ex amore sui operatur omnia.

*In quali operatione sit imago supernaturalis.*

28. Cum autem imago Dei principaliter attendatur secundum operationem, inquirendum est, in quali operatione habeatur. D. Thomas docet illam in cognitione et amore actuali Dei consistere. Ad hoc perficiunt animam virtutes theologicae, uti iam patet. Sed quia istae virtutes sunt habitus, ad hoc ergo ut homo actum cognitionis et dilectionis eliciat, requiritur motio, operatio divina. Deus enim illis quos movet ad consequendum bonum supernaturale aeternum, infundit ali-

---

(1) *De charit.*, a. IV. — (2) *De charit.*, a. V ad 2. — (3) *Ibid.*, a. VII ad 17. — (4) II, II, q. XXV, a. I. — (5) *De charit.*, a. VII ad 4. — (6) II, II, q. XXV, a. III.

quas formas, seu qualitates supernaturales, secundum quas suaviter et prompte 'ab ipso moveantur ad bonum aeternum consequendum (1). Expressis verbis docet Sanctus Doctor: « Non tamen per hoc sc. per habitum charitatis excluditur quin Spiritus Sanctus, qui est charitas increata, sit in homine charitatem creatam habente, movens animam ad actum dilectionis, sicut Deus movet omnia ad suas actiones ad quas tamen inclinantur ex propriis formis » (2). Necessitatem huius motionis alio loco sic docet D. Thomas: « Sicut enim in vita corporali corpus non movetur nisi per animam, per quam vivit, ita in vita spiritali omnis motus noster debet esse a Spiritu Sancto » (3).

29. Ad recipiendum hunc motum perficitur anima per *dona Spiritus Sancti*. « Virtutes quidem theologicae sunt quibus mens humana Deo coniungitur; virtutes autem intellectuales sunt quibus ratio ipsa perficitur; virtutes autem morales sunt quibus virtutes appetitivae perficiuntur ad obediendum rationi. Dona autem Spiritus Sancti sunt, quibus omnes vires animae disponuntur ad hoc quod subdantur motioni divinae » (4).

Breviter loquendum est de his donis, sed praecipue de dono sapientiae, quod cum charitate maxime coniungitur, cum sit eius regula. « Ratio enim - ut dicit Doctor Angelicus - non est regula charitatis sicut humanarum virtutum, sed regulatur a Dei sapientia, et excedit regulam rationis humanae » (5).

Necessitas donorum exsurgit ex imperfectione virtutum moralium et theologiarum. « Per virtutes theologicas et morales non ita perficitur homo in ordine ad ultimum finem quin semper indigeat moveri quodam superiori instinctu Spiritus Sancti » (6). Ad receptionem huiusmodi motus dantur dona, quae sunt quidam habitus quibus homo perficitur ad prompte obediendum Spiritui Sancto (7), quibus homo disponitur ut efficiatur prompte mobilis ab inspiratione divina (8). Praesupponunt iam unionem per virtutes theologicas ad Deum, et ab his effluunt. « Primo autem unio hominis est per fidem, spem et charitatem. Undae istae virtutes praesupponuntur ad dona, sicut radices quaedam donorum. Unde omnia dona pertinent ad has tres virtutes, sicut quaedam derivationes praedictarum virtutum » (9).

30. Imaginem supernaturalem perficit *donum sapientiae*. Diximus hanc imaginem exoriri in homine per assimilationem ad Filium natu-

---

(1) I, II, q. CX, a. II. — (2) *De charit.*, a. I. — (3) *Ad Galat.*, c. V, lectio VII. — (4) I, II, q. LXVIII, a. VIII. — (5) II, II, q. XXIV, a. I ad 2. — (6) I, II, q. LXVIII, a. II ad 2. — (7) *Ibid.*, a. III. — (8) *Ibid.*, a. I. — (9) *Ibid.*, a. IV ad 3.



ralem, ad Sapientiam genitam, cui autem assimilamur per donum sapientiae. « Dicuntur autem aliqui filii Dei in quantum participant similitudinem Filii unigeniti, qui est sapientia genita. Et ideo participando donum sapientiae ad Dei filiationem homo pertingit » (1). « Videre enim Deum respondet dono intellectus, et conformari Deo quadam filiatione adoptiva pertinet ad donum sapientiae » (2). Sanctificatio creaturae per gratiam et consummatio per gloriam fit etiam per donum charitatis quod appropriatur Spiritui Sancto, et per donum sapientiae, quod appropriatur Filio (3).

« Haec sapientia in quantum donum attribuitur Spiritui Sancto, qui in tantum dicitur spiritus adoptionis, in quantum per eum datur nobis similitudo Filii naturalis, qui est genita sapientia » (4). Sapientia enim increata primo nos sibi unit per donum charitatis et ex hoc revelat nobis mysteria quorum cognitio est sapientia infusa. Ad hanc sapientiam secundum quod est donum, pertinet non solum contemplari divina sed etiam regulare humanos actus (5). Sapientia per divina iudicat de humanis actibus, per divinas regulas dirigens actus humanos (6) et ex hac ratione, ad sapientiam prius pertinet contemplatio divinorum, quae est visio principii, et posterius dirigere actus humanos secundum rationes divinas (7).

Sed istud iudicium secundum veritatem divinam, potest esse per rationis inquisitionem, et per quandam connaturalitatem, conformitatem ad divina. Rectum iudicium habere de divinis secundum connaturalitatem, pertinet ad donum sapientiae. Huiusmodi autem compassio, sive connaturalitas ad res divinas fit per charitatem, quae unit nos Deo. Sic ergo sapientia quae est donum causam quidem habet in voluntate sc. charitatem; sed essentiam habet in intellectu cuius actus est recte iudicare (8).

31. Quomodo autem assimilatur anima per donum sapientiae ad Deum? Sapientis est ordinare ad finem. Ille autem qui cognoscit causam altissimam simpliciter, quae est Deus, dicitur sapiens simpliciter, in quantum per regulas divinas omnia potest iudicare et ordinare (9). Regulare, ordinare, iudicare autem in divinis attribuitur Verbo, in quantum est ratio omnium et lex omnium operationum creaturarum. Per donum igitur sapientiae homo est optime dispositus ad hoc, ut reguletur immediate

---

(1) II, II, q. XLV, a. VI. — (2) I, II, q. LIX, a. III ad 1. — (3) II, II, q. I, a. VIII ad 5. — (4) Ibid., q. XLV, a. VI ad 1. — (5) II, II, q. XLV, a. VI ad 6. — (6) Ibid., a. III. — (7) Ibid., ad 3. — (8) Ibid., a. II; cf. I, q. I, a. VI ad 3. — (9) Ibid., a. I; *Contra Gentes*, I, 1.

a Verbo, a Sapientia, a lege suprema aeterna. Hanc motionem ordinantis et regulantis Sapientiae sequens, in operatione eius effulget similitudo Sapientiae, et omnes actiones eius fiunt conformes legibus Sapientiae. Et sic regula actionum non est ratio, nec fides infusa, sed per donum sapientiae, ipsa divina Sapientia. Sic per donum sapientiae homo ad divinam similitudinem praecipue accedit, qui omnia in sapientia fecit (1).

Quomodo igitur per gratiam, virtutes et dona perficitur in nobis imago Dei supernaturalis, iam patet. His assimilatur anima ad Deum aliquo modo in esse et in virtute operandi. Praeter hanc similitudinem imago requirit similitudinem in operatione. Haec operatio debet quantum possibile est repraesentare divinas personas. Divinae autem personae distinguuntur secundum processionem Verbi a dicente et Amoris ab utroque. Verbum autem Dei nascitur de Deo secundum notitiam sui ipsius, et amor procedit a Deo secundum quod seipsum amat. Attenditur igitur imago in homine secundum verbum conceptum de Dei notitia, et amorem exinde derivatum (2).

*Similitudo ad propria divinarum personarum.*

32. Per quid efficitur in nobis similitudo ad propria divinarum personarum? Respondet divus Thomas: « Ipsa missio personarum divinarum perducit nos ad beatitudinem » (3).

« In reductione (in imagine supernaturali) rationalis creaturae ad Deum — ut docet Angelicus — intelligitur processio divinae personae, quae et missio dicitur, in quantum propria relatio ipsius personae divinae repraesentatur in anima per similitudinem aliquam receptam, quae est exemplata et originata ab ipsa proprietate relationis aeternae... Unde sicut Spiritus Sanctus invisibiliter procedit in mentem per donum amoris, ita Filius per donum sapientiae... Et quia secundum receptionem horum duorum efficitur in nobis similitudo ad propria personarum: ideo secundum novum modum essendi, prout res est in sua similitudine, dicuntur personae divinae in nobis esse, secundum quod novo modo eis assimilamur (4) ». Utraque missio ordinatur ad finem unum ultimum sc. coniungere Deo: sed effectus utriusque missionis differt secundum duo quae inveniuntur in rationali creatura, quibus Deo coniungitur, sc. intellectus et affectus (5).

Per hanc missionem divinarum personarum coniungimur fruibili sc. Deo, in quantum ipsae personae divinae quadam sui sigillatione in

---

(1) *Contra Gentes*, I, 2; *Ibid.*, 94. — (2) I, q. XCIII, a. VIII. — (3) II, II, q. I, a. VIII ad 5. — (4) *In I Sent.* d. XV, q. IV, a. I. — (5) *Ibid.*, a. II ad 5.

animabus nostris relinquunt quaedam dona, quibus formaliter fruimur sc. amore et sapientia (1).

Idem repetit S. Thomas in *Summa*: « Dicendum quod anima per gratiam conformatur Deo. Unde ad hoc quod aliqua divina persona mittatur ad aliquem per gratiam, oportet quod fiat assimilatio illius ad divinam personam quae mittitur, per aliquod gratiae donum. Et quia Spiritus Sanctus est amor, per donum charitatis anima Spiritui Sancto assimilatur. Unde secundum donum charitatis attenditur missio Spiritus Sancti. Filius autem est Verbum, non quaecumque sed spirans amorem. Non igitur secundum quamlibet perfectionem intellectus mittitur Filius, sed secundum talem instructionem intellectus qua prorumpat in affectum amoris » (2). Iste duae missiones communicant in radice gratiae, sed distinguuntur in effectibus gratiae: qui sunt illuminatio intellectus et inflammatio affectus. Et sic manifestum est quod una non potest esse sine alia, quia neutra est sine gratia gratum faciente, nec una persona separatur ab alia (3).

In *Contra Gentes* de missione divinarum personarum tractans, dicit: « Patet enim ex dictis quod Filius procedit a Patre per modum notitiae qua Deus cognoscit seipsum, et Spiritus Sanctus procedit a Patre et Filio per modum amoris quo Deus amat seipsum: unde sicut dictum est, quum aliquis per Spiritum Sanctum amator Dei efficitur, Spiritus Sanctus est inhabitator ipsius ... et pari ratione in mente hominis Filius dicitur mitti invisibiliter, quum aliquis sic in divina cognitione constituitur, quod ex tali cognitione Dei amor procedat in homine » (4).

Hoc « prorumpere in affectum amoris » necessario requiritur ad missionem Filii. « Quandocumque igitur habetur cognitio ex qua non sequitur amor gratuitus, non habetur similitudo Verbi, sed aliquid illius. Sed solum tunc habetur similitudo Verbi, quando habetur cognitio talis ex qua procedit amor, qui coniungit ipso cognito secundum rationem convenientis. Et ideo non habet Filium in se habitantem, nisi qui recipit talem cognitionem » (5).

Per missionem divinarum personarum anima non solum assimilatur appropriatis Verbi et Amoris, sed inhabitatur ab illis, et fit templum Dei. Deus est in omnibus rebus, sed super istum modum communem est unus specialis, qui convenit naturae rationali, in qua Deus dicitur esse sicut cognitum in cognoscente et amatum in amante. Et quia cognoscendo et amando creatura rationalis sua operatione attingit ad

---

(1) In *I Sent.*, d. XIV, q. II, a. II ad 2. — (2) *I*, q. XLIII, a. V ad 2. — (3) *Ibid.*, ad 3. — (4) *Contra Gentes*, IV, 23. — (5) In *I Sent.*, d. XV, q. IV, a. I ad 3.



ipsum Deum, secundum ipsum specialem modum Deus non solum dicitur esse in creatura rationali, sed etiam habitare in ea sicut in templo suo (1).

Perfecta igitur imago supernaturalis sc. operatio, qua assimilatur anima operationi divinae, est actus cognitionis et amoris Dei per donum sapientiae et per charitatem. In hac operatione mens Deo conformatur (2). Per unitatem obiecti, in quantum intelligit et amat Deum, fit quaedam unionis conformitas (3), et sic assimilatur creatura Verbo Deo aeterno secundum unitatem quam habet ad Patrem.

#### IV. - IMAGO CONSUMMATA.

##### *Visio et charitas beatifica.*

33. Imago consummata est talis operatio mentis, qua maxime assimilatur ad illam operationem divinam, qua ipse Deus est beatus. Dictum est enim supra, quando de adoptione agebatur, illam consistere in admissione ad beatitudinis haereditatem. Haereditas autem Dei est fruitio Dei, per quam etiam ipse Deus beatus est. Sic participatio huius divinae beatitudinis et fruitionis est haereditas aeterna, quae filiis adoptivis debetur. Deus autem beatus est et seipso fruitur per suae essentiae visionem. Ergo participatio huius visionis per essentiam, qua Deus videt seipsum, est nostra haereditas, vita, beatitudo et perfectio.

Secundum enim hanc visionem - ut dicit D. Thomas - maxime Deo assimilamur, et eius beatitudinis participes sumus. Nam ipse Deus per suam essentiam suam substantiam intelligit, et haec est eius felicitas. Unde dicitur (I Ioan., III, 2): *Cum autem apparuerit similes ei erimus, et videbimus eum sicuti est*, et (Luc., XXII, 29) Dominus dixit: *Ego dispono vobis, sicut disposuit mihi Pater meus regnum, ut edatis et bibatis super mensam meam in regno meo*. Quod quidem de corporali cibo vel potu intelligi non potest, sed de eo, qui in mensa Sapientiae sumitur, de quo a Sapientia dicitur (Prov., IX, 5): *Comedite panes meos et bibite vinum quod miscui vobis*. Super mensam ergo Dei manducant et bibunt, qui eadem felicitate fruuntur qua Deus felix est, videntes eum illo modo quo ipse videt seipsum (4).

*Perfectissima et ultima operatio igitur ad quam creatura elevari potest, est videre Deum illo modo quo ipse videt seipsum*. Haec operatio est ultimus finis superadditus creaturae, per hanc operationem participat beatitudinem Dei propriam. Beatitudo enim dicitur summum hominis bonum, quia est adeptio et fruitio summi boni (5).

---

(1) I, q. XLIII, a. III; cf. I, q. VIII, a. III. — (2) *De ver.*, q. X, a. VII. — (3) *De pot.*, q. IX, a. IX. — (4) *Contra Gentes*, III, 51. — (5) I, II, q. III, a. I ad 2.

34. Videre Deum per essentiam est solum Deo naturale, ideo excedit virtutem naturalem creaturae, et requirit novam assimilationem ad Deum. Ad hanc visionem intellectus creatus elevatur per *lumen gloriae*, quod est quaedam similitudo intellectus divini (1). Lumen gloriae, per quod Deus videtur, in Deo quidem est perfecte et secundum esse naturale, in qualibet autem creatura est imperfecte et secundum esse similitudinarium vel participatum (2). Oportet enim, si essentia Dei videatur, quod per ipsammet essentiam divinam intellectus ipsam videat, ut sic in tali visione divinum esse sit et quod videtur et quo videtur (3). Impossibile est autem quod ipsa essentia Dei fiat intelligibilis forma alicuius intellectus creati, nisi per hoc quod aliquam divinam similitudinem intellectus creatus participet, et aliqua dispositione sublimiori ad hoc elevetur. Haec dispositio, qua intellectus creatus ad intellectualem divinae substantiae visionem extollitur, congrue lux gloriae dicitur: « Non propter hoc quod fiat intelligibile actu, sed per hoc quod facit intellectum patientem actu intelligere » (4). Ad videndum Dei essentiam requiritur aliqua similitudo ex parte visivae potentiae, sc. lumen gloriae confortans intellectum ad videndum Deum (5). Et secundum hoc lumen efficimur deiformes, idest Deo similes, secundum illud (I Ioan., III, 2): « Cum apparuerit similes ei erimus, videbimus eum sicuti est » (6).

35. Ex parte vero voluntatis nulla requiritur nova assimilatio, sed sufficit charitas viae. Charitas non evacuatur per gloriae perfectionem, sed eadem numero manet (7), quia pro obiecto non habet cognitionem (sicut fides, quae utpote cognitio imperfecta evacuatur in patria), sed habet pro obiecto rem ipsam cognitam, quae est in via et in patria eadem sc. ipse Deus (8). Habitus ergo charitatis viae est proportionatus natura sua ad diligendum Deum per essentiam visum. Actus tamen eius erit perfectissimus, quia Deus quanto perfectius cognoscitur tanto perfectius amatur.

*Actus animae beatae.*

36. Per lumen ergo gloriae et per charitatem Deo assimilata anima elicit illum actum quo fit beata et quo maxime assimilatur et conformatur Deo, quia una et continua et sempiterna operatione in illo beatitudinis statu mens hominis Deo coniungitur (9).

---

(1) *Contra Gentes*, III, 58. — (2) I, II, q. V, a. VI ad 2. — (3) *Contra gentes*, III, 51. — (4) *Contra Gentes*, III, 53. — (5) I, q. XII, a. II. — (6) *Ibid.*, a. V. — (7) I, II, q. LXVII, a. VI. — (8) *Ibid.*, ad 2. — (9) *Ibid.*, q. III, a. II ad 4.

Deus enim seipsum unico sempiterno actu intelligit et amat, semper dicit Verbum et spirat Amorem. Huic summae perfectioni assimilatur actus beatorum, qui semper actu intuentur Deum, semper actu amoris referuntur ad ipsum. « Deo ut docet D. Thomas - maxime assimilatur creatura intellectualis per hoc quod intellectualis est ... (imago naturalis) in genere autem huius similitudinis magis assimilatur Deo secundum quod intelligit actu, quam secundum quod intelligit in habitu vel potentia, quia Deus semper actu intelligens est; et in hoc quod intelligit actu, maxime assimilatur Deo secundum quod ipsum Deum intelligit, nam ipse Deus intelligendo se, intelligit omnia alia » (1).

Quoad actum charitatis, eius perfectio in patria in hoc consistit, quod totum cor hominis actualiter et semper fertur in Deum (2). In patria toto corde diligitur Deus, sc. in actu, id est ut totum cor hominis semper actualiter in Deum feratur (3).

Tunc secundum naturam rationalis creaturae charitas dicitur esse perfecta, quando rationalis creatura secundum suum posse ad Deum diligendum convertitur (4) et tunc perfecte mens nostra erit unum cum Deo, quando semper actualiter fertur in Deum (5).

Perfectum actum charitatis in patria sic describit Doctor Angelicus: « Praeceptum dilectionis a creatura secundum naturam suam, sc. ex toto corde, et anima et fortitudine et mente, tunc impletur, si nihil in his omnibus desit, quin totum actualiter convertatur in Deum. Hoc est in patria, ubi Deus ex toto corde diligitur, dum tota eius intentio fertur in Deum ex omnibus quae cogitat, amat et agit; ex tota mente, dum semper actualiter mens eius fertur in Deum, ipsum semper videns, et omnia in ipso et secundum eius veritatem de omnibus iudicans; ex tota anima, dum tota eius affectio in Deum diligendum fertur continue, et propter ipsum omnia diliguntur » (6).

#### *Assimilatio vitae aeternae et sanctitati Dei.*

Ex actuali visione divinae essentiae, in patria consequitur creatura rationalis non solum actualement, perfectissimum, indesinentem motum charitatis in Deum, sed etiam quasdam proprietates, quibus assimilatur non solum beatitudini, sed quodammodo aeternitati, vitae et sanctitati Dei.

---

(1) *Contra Gentes*, III, 25. — (2) II, II, q. XXIV, a. VIII. — (3) *Ibid.*, q. XLIV, a. IV et a. VI. — (4) *De charit.*, a. X. — (5) *Ibid.*, ad 3. — (6) *De perf. vitae spir.*, c. IV.



De aeternitate sic legitur in Divo Thoma: « Beatitudo est perfectio consummata, quae omnem defectum excludit a beato, et ideo absque mutabilitate advenit eam habenti, faciente hoc virtute divina, quae hominem sublevat in participationem aeternitatis transcendentis omnem mutationem » (1). Visio Dei est beatitudo; haec beatitudo autem non est habitus sed actus, cum sit ultima perfectio et ultimus finis. Ea igitur quae videntur per visionem divinae substantiae, qua beati sumus, omnia secundum actum videntur; non ergo unum prius et aliud posterius (2). Videntes enim Deum per suam essentiam, ea quae in ipsa essentia Dei vident non vident per aliquas species, sed per ipsam essentiam divinam intellectui eorum unitam (3), ergo non successive sed simul videntur. Sic intellectus videns divinam essentiam non movetur de uno intelligibili in aliud, at omnia quae per hanc visionem cognoscit simul actu cognoscit (4).

Ex hoc autem apparet quod per visionem praedictam intellectus creatus vitae aeternae fit particeps. In hoc enim aeternitas differt a tempore, quod tempus in quadam successione habet esse: aeternitatis vero esse est totum simul. In visione autem divinae essentiae non est aliqua successio, sed omnia quae per illam videntur, simul et uno intuitu videntur. Illa ergo visio in quadam aeternitatis participatione perficitur.

Est autem illa visio quaedam vita: actio enim intellectus est vita quaedam. Fit ergo per illam visionem intellectus creatus vitae aeternae particeps (5).

Sanctitati Dei autem assimilatur, in quantum ratione visionis divinae essentiae, anima ab intrinseco impeccabilis redditur. Perfectam beatitudinem concomitatur rectitudo voluntatis, quia haec beatitudo consistit in visione divinae essentiae, quae est ipsa essentia bonitatis, et ita voluntas videntis Dei essentiam ex necessitate amat quidquid amat sub ordine ad Deum (6). In patria, ubi actu creatura rationalis diligit Deum ex toto corde suo, et nihil aliud diligit nisi actualiter referendo in Deum, charitas inamissibiliter habetur (7). Sed ista inamissibilitas charitatis etiam derivatur a visione divinae essentiae. Sic impeccabilitas etiam sub hoc respectu est consequentia visionis beatae.

37. Perfectissima imago Dei igitur in creatura rationali habetur in visione Dei per essentiam. Imago enim secum fert similitudinem in opera-

---

(1) I, II, q. V, a. IV ad 1. — (2) *Contra Gentes*, III, 60. — (3) I, q. XII, a. IX. — (4) *Contra Gentes*, III, 60. — (5) *Ibid.*, 61. — (6) I, II, q. IV, a. IV. — (7) *De charit.*, a. XII.

tione, et quidem principaliter secundum conformitatem obiecti. Perfectissima conformitas ex parte obiecti autem invenitur in visione divinae essentiae. Obiectum enim visionis est divina essentia, visa immediate sicut Deus videt seipsum. Sic idem est obiectum cognitionis beatificantis Deum et creaturam. Quo obiecto beatus est Deus, eodem obiecto beata redditur et factura eius. Deus per essentiam suam videt seipsum, et creatura in patria etiam per essentiam divinam ut per formam intellectui suo unitam intuetur Deum. Perfectio Dei est eius actio immanens, sc. intelligere et amare seipsum semper actualiter, cuius perfectionis participationem consequitur anima in patria, in quantum semper actualiter immediate cognoscit et amat Deum.

Per hanc visionem fit etiam imago similitudinis Sanctissimae Trinitatis in homine. Pater semper dicit Verbum, semper spirat Spiritum, et ex Verbo procedit Amor. Huius vitae internae divinae imago invenitur in mente Deum videntium. Semper actualiter cognoscunt Verbum, semper actualiter diligunt Deum; ista actualis dilectio oritur ex visione, cognitione Verbi. Ibi enim perfectissime videtur Verbum, non quaecumque sed spirans amorem, propter hoc ex hac perfectissima actuali visione Verbi, anima semper spirat amorem. Vita ergo creaturae intellectualis quae consistit in actionibus immanentibus intellectus et voluntatis, propinquissime accedit ad similitudinem vitae primi Intellectus, Dei Verbum dicentis et Amorem spirantis.

#### V. — DE VITA PERFECTA IN VIA.

38. Ultima perfectio hominis, ut ex dictis patet, consistit in visione Dei, in contemplatione patriae. Tunc impletur perfecte praeceptum charitatis Dei, quando cor hominis continuo actu fertur in Deum. Hae veritates indicant nobis, qualis vita sit perfectissima in via, utpote maxime accedens ad vitam in patria, et assimilans nos vitae divinae.

#### *Vita contemplativa et activa.*

Vita contemplativa est perfectissima. « Huius autem ultimae et perfectae felicitatis in hac vita nihil est adeo simile sicut vita contemplantium veritatem, secundum quod est possibile in hac vita. Et ideo philosophi, qui de illa felicitate ultima plenam notitiam habere non potuerunt, in contemplatione, quae est possibilis in hac vita, ultimam felicitatem hominis posuerunt. Propter hoc etiam inter alias vitas in Scriptura divina, magis contemplativa commendatur » (1). « Ultima

---

(1) C. *Gentes*, III, 63.

et perfecta beatitudo, quae exspectatur in futura vita, tota principaliter consistit in contemplatione. Beatitudo autem imperfecta, qualis hic haberi potest, primo quidem principaliter consistit in contemplatione » (1).

Quid sit vita contemplativa breviter explicandum est. Divus Thomas omnia studia humana distinguit secundum intellectum activum et contemplativum. Omnia studia humanarum actionum si ordinantur ad necessitatem praesentis vitae secundum rationem rectam, pertinent ad vitam activam, quae per ordinatas actiones consulit necessitati vitae praesentis. Humana vero studia quae ordinantur ad considerationem veritatis, pertinent ad vitam contemplativam (2); et quidem principaliter contemplatio divinae veritatis, quia huiusmodi contemplatio est finis totius vitae humanae. Haec autem vita contemplativa licet essentialiter consistat in intellectu, principium tamen habet in affectu, inquantum videlicet aliquis ex charitate ad Dei contemplationem incitatur. Et quia finis respondet principio, inde est quod etiam terminus et finis vitae contemplativae habet esse in affectu, dum sc. aliquis ex visione rei amatae delectatur et ipsa delectatio rei visae amplius excitat amorem. Et haec est ultima perfectio contemplativae vitae, ut sc. non solum divina veritas videatur sed etiam ametur (3).

Vita ergo contemplativa quae directe et immediate pertinet ad dilectionem Dei non ordinatur ad qualemcumque dilectionem sed ad perfectam (4). Qualis sit autem haec perfecta charitas diligentius considerandum est. S. Thomas perfectam charitatem in via nominat illam, quae maxime assimilatur charitati patriae. Deus per praeceptum dilectionis hoc intendit ut homo sibi totaliter uniatur, quod fit in patria. Ideo praeceptum perfecte implebitur in patria, et tamen in via tanto unus alio perfectius implet, quanto magis accedit per quamdam similitudinem ad patriae perfectionem (5). Ergo actualitas charitatis, actualis motio mentis in Deum assimilat nos charitati patriae. Haec perfectio in hoc consistit, ut homo quantum possibile est, se abstrahat a rebus temporalibus etiam licitis quae occupando animum, impediunt actualem motum cordis in Deum (6). Optimum hominis est ut mente Deo adhaereat et rebus divinis, et summa perfectio humanae vitae in hoc consistit quod mens hominis Deo vacet (7). Sic quanto plus fieri potest quod etiam actu mens feratur in Deum, tanto vita hominis perfectior erit, utpote fini intimior (8).

---

(1) I, II, q. III, a. V. — (2) II, II, q. CLXXIX, a. II. — (3) II, II, q. CLXXX. a. VII ad 1. — (4) II, II, q. CLXXXII, a. III, ad 1. — (5) II, II, q. XLIV, a. VI. — (6) II, II, q. XIV, a. IV, ad 3. — (7) *C. Gentes*, III, 131. — (8) *Ibid.*, III, 130.



Hac ratione laudatur vita contemplativa, utpote divina, verae beatitudinis iam aliquam partem habens (1).

39. Vita activa deservit necessitatibus huius vitae. Connexio vitae activae et contemplativae sic designatur ab Angelico: summa religionis christianae in misericordia consistit, quantum ad exteriora opera: interior tamen affectus charitatis qua coniungimur Deo, praeponderat et dilectioni et misericordiae in proximos (2). Regnum enim Dei in interioribus actibus consistit principaliter (3) et inter omnes humanos actus, illi sunt optimi quibus homo adhaeret Deo, utpote fini propinquiore (4) Sic actus quorum obiectum est ipse Deus, sunt perfectiores quam actus aliarum virtutum, consequenter et actus charitatis in Deum. Vita activa tamen radicem habet in charitate, inquantum opera vitae activae imperantur a charitate: « Ad dilectionem autem Dei directe pertinet contemplativa vita, quae soli Deo vacare desiderat, ad dilectionem autem proximi directe pertinet vita activa, quae deservit necessitatibus proximorum; et sicut ex charitate diligitur proximus propter Deum, ita etiam obsequium delatum in proximos redundat in Deum » (5).

Sciendum tamen est, quod opus vitae activae est duplex: « Unum quidem quod ex plenitudine contemplationis derivatur, sicut doctrina et praedicatio... Et hoc praefertur simplici contemplationi. Sicut enim maius est illuminare quam lucere solum; ita maius est contemplata aliis tradere, quam solum contemplari. Aliud autem opus est vitae activae, quod totaliter consistit in occupatione exteriori, sicut eleemosynas dare, hospites recipere et alia huiusmodi » (6). Si ergo comparatio fiat utriusque vitae activae et contemplativae inter se, ista simpliciter praefertur utpote perfectior. Illa autem vita, quae ex plenitudine contemplationis communicat aliis, praefertur simplici contemplativae, utpote abundantior et superior.

40. Utraque vita assimilatur Deo, sed diversimode: « Per charitatem assimilamur Deo tanquam ei per affectum uniti, et ideo potior est quam misericordia, per quam assimilamur Deo secundum similitudinem operationis » (7).

Per actionem vitae contemplativae perficitur in nobis imago supernaturalis Dei; per operationes vitae activae assimilamur Deo in modo operandi, inquantum ex charitate subvenimus necessitatibus aliorum,

---

(1) II, II, q. CLXXXII, a. I.; I, II, q. IV, a. VII; *C. Gentes*, III, 37. — (2) II, II, q. XXXI, a. IV ad 2. — (3) I, II, q. CVIII, a. I ad 1. — (4) *C. Gentes*, III, 115. — (5) II, II, q. CLXXXVIII, a. II. — (6) II, II, q. CLXXX, a. VI; III, q. XL, a. I ad 2. — (7) II, II, q. XXXI, a. IV ad 3.

sicut Deus ex charitate miseretur omnibus, dat omnibus affluenter. Activa derivatur a contemplativa, inquantum in activis dirigimur per regulas divinas, quas considerat contemplativa, et inquantum per charitatem Dei, quae pertinet ad contemplativam uti finis eius, movemur ad operationes vitae activae. Vita contemplativa assimilat nos vitae internae divinae, activa quodammodo operationi divinae ad extra. Per actiones vitae contemplativae perficimur in nobis, cum sint actiones immanentes, per operationes vitae activae perficimus alios.

Perfectior est igitur vita contemplativa: quia per ipsam acquiritur nostra vera propria perfectio, et secundum voluntatem et secundum intellectum; et operationes vitae activae imperantur et diriguntur ab ipsa.

Huiusmodi vitae contemplativae perfectae et ex hac derivatae activae exemplum praebet nobis Doctor Angelicus, cuius vitae contemplativae et activae unionem et perfectionem his versibus decantat laudans illum mater Ecclesia: *Gloria Patri, et Filio et Spiritui Sancto: verbo, vita; doctrina, litteris.*

Sopron, Széchenyitér. 4 (Hungaria).

P. PAULUS PALUSCSAK, O. P.

*S. Theol. Lector, ex Prov. Austr. Hung.*

---

# UTRUM DEUS MOVEAT IMMEDIATE INTELLECTUM CREATUM

I P., q. 105, a. 3.

---

Mirari ab adolescentia assueti sublimem illam Angelici Doctoris mentem eiusque doctrinae vestigia prosequi in ipso S. Thomae Collegio edocti; periucundum nobis sane est, in hoc thomisticae sapientiae convivio, diu cogitata, delibare nonnulla, quae de Deo creati intellectus motore a *Communi* seu Universali Magistro accepimus.

Ad enucleandam vero Aquinatis doctrinam de altissimo, quod eligimus, argumento, principia quaedam revocanda primo sunt, quae spectant divinam creaturarum motionem in communi, iuxta mentem S. Doctoris; postea quae propius respiciunt intellectus motionem, quae, rei de qua agitur, habita ratione, peculiare nomen sibi vindicat; *illuminatio* videlicet, vel divinum naturale *magisterium* in intellectu creato nuncupatur, prouti ab altiori habituali vel actuali lumine, in ordine gratiae et gloriae distinguitur. – Ad cuius illuminationis profundiores notitias, per modum brevis apparatus scire conferunt, quaenam temporibus S. Thomae philosophorum opinio in scholis, praesertim ab arabum philosophia invecta, circa intellectum agentem aristotelem, invaluerit, et quaenam, hac in re, magni illius christianae philosophiae Parentis, Augustini, doctrina praeluxerit, ad cuius patristicum sensum, ut nobis videtur, scholastico-aristoteleam de intellectus motione scientifice evolutam formulam reduxit Aquinas.

Ex quibus omnibus, quasi sponte fluit, quaenam Thomae doctrina existat, et quae ipse, Augustinum summe veneratus, miro suo ingenio edixerit.

## I.

*De divina motione in communi et de motione intellectus in particulari.*

His igitur praeiactis ad principia accedamus:

*Unumquodque operatur secundum quod est actu.* Quod est communiter in schola receptum: Potentia quaevis vel facultas ut prodeat in actum elicited operationis suae naturae, debet esse constituta in actu



proximo operandi. Nam ex mera potentia, qua potentia, non datur ratio sufficiens cur potius facultas sit operans quam non operans.

Haec actualitas non est praecise quae operatur, sed est virtus per quam et cum qua operans constituitur in ratione principii *quo* agit, *quo* operatur, seu est illa virtus qua operativa facultas fit simpliciter in actu eliciendi actionem. Sic in re nostra, praecisione mentis facta a divina motione, seu etiam non considerato quocunque divino influxu, sed inspecta tantum operatione immanente intellectus qua talis est; species intelligibilis illuminata ab intellectu agente et impressa in intellectu possibili est illa virtus *qua* intellectus fit simpliciter in actu proximo eliciendi *formaliter* intellectionem. Haec igitur actualitas subiectatur in potentia seu facultate ipsa, et non in operatione seu in effectum facultatis; quia est facultas actuata seu reddita in functione, in exercitio utendi.

Consequenter, haec actualitas est *ultima*, quia ipsa posita, nihil remanet facultati quam exire in suam operationem, et quae per se habebat rationem principii in potentia, fit principium in actu; et simul est *prima* quia non procedit ex alia actualitate immanente facultatis, secus daretur processus in infinitum, cumque actualitas sit in ordine ad operationem, hac via nunquam operatio daretur. Est etiam *prima* quia prioritatem naturae et causalitatem est operationi praevia et omne quod se tenet ex parte principii, est praeivium relate ad suum principium.

Haec actualitas insuper, non est per modum formae habentis esse firmum et permanens, sed fluens et transiens per modum intentionis cuiusdam habentis esse incompletum, sicut virtus artis in manu et in instrumento artificis. Est enim actus in usu, in functione facultatis consistens, quatenus facultas formaliter fit transiens de potentia ad actum, sive quod hoc fiat in tempore et cum alteratione ut in motu brachii, sive in instanti et sine alteratione ut in motu intellectus et voluntatis. — Actualitas ista dicitur etiam et est principium determinans facultatem ad agendum, sive necessario, sive contingenter et libere, prout fert et exigit naturam ipsius facultatis: motus enim recipitur secundum naturam mobilis.

Iamvero, si totum id quod in omni natura creata operante, per simplicem abstractionem potest intelligi, nihil considerando de divina motione, secundum rem et de facto contingere non potest ut causa secunda agat independentem a virtute movente causae primae. « Sub Deo, ita Aquinas, qui est primus intellectus et volens, ordinantur *omnes intellectus et voluntates*, sicut instrumenta sub principali agente »

(C. G., III, c. 147). Atque ita, universae naturae operatio supra a nobis descripta, est per virtutem divinam, sicut operatio instrumenti est per virtutem agentis principalis. Virtus namque creata semper aliquid potentialitatis admixtum habet, ideoque quantum est de se, non est ultimo constituta in ratione principii operativi adaequati suae operationis, quia non est totum et per se ens, totus et per se intellectus, totumque intelligibile, sed ut actu agat sive in ordine essendi, sive intelligendi, sive volendi, eget semper actualitate excludente talem potentialitatem.

Sic igitur Deus non solum movet ad proprias operationes creaturas universas, imprimendo in eis formas, nam eiusdem est imprimere formam et dare motum consequentem formam, forma enim est principium actionis; sed etiam quia conservat formas et virtutes in creaturis agentibus, eas tenens in esse, et tandem potissime quia eas applicat actioni, constituens eas in actu proximo operandi; quae omnia Thomas perstringit dicens: « Dat virtutem agendi, conservat eam, applicat actioni, eius virtute omnis alia virtus agit » (*De Pot.*, q. 3, a. 7, coll. C. G., c. 70, et I P., q. 105, a. 5). Quae virtus « coniungit causam secundam suo effectui » (I P., q. 36, a. 3 ad 4).

Hinc sapienter, more suo Card. Caietanus: « *Causa secunda nihil agit nisi in virtute Primae* ... non est sensus quod causa secunda nullam virtutem habeat nisi primae, sed quod ipsa secunda nullum effectum producit, nisi virtute Primae concurrente et *coniungente virtutem secundae suo effectui*, quoniam Prima omnia attingit *immediate immediatione virtutis* » (In I P., q. 19, a. 8). Quae applicatio et coniunctio producitur actualitate illa fluente et intentionali, quam, diximus esse motum, et est a Deo principaliter et primo. Nam: « Applicantur, ita eleganter Angelicus, virtutes operativae ad proprias operationes per aliquem motum vel corporis vel animae, primum autem principium utriusque motus est Deus, est enim primum movens omnino immobile ... Omnis igitur operatio debet attribui Deo sicut primo et principali agenti » (C. G., III, c. 67).

Motum vero huius applicationis reipsa docet S. D. esse vim distinctam a forma propria quae habet esse firmum et ratum in natura, et esse intentionem solam divinae virtutis, habentem esse incompletum, et convenire rebus solum quando actualiter operantur, sicut motus artis non manet in instrumento nisi quando adhibetur ad operationem artis. En pulcherrima Aquinatis verba in quibus inest intrinseca adumbratio totius doctrinae suae de creaturarum motione: « Virtus naturalis quae est rebus naturalibus, in sua institutione conlata, inest eis ut quaedam forma habens esse ratum et fixum in natura. Sed id quod a Deo fit in

re naturali, quo actualiter agat, est ut intentio sola, habens esse quoddam incompletum, per modum quo colores sunt in aëre et virtus artis in instrumento artificis ... Unde sicut instrumento artificis conferri non potuit quod operaretur absque motu artis, ita rei naturali conferri non potuit quod operaretur absque operatione divina » (*De Potentia*, q. 3, a. 7 ad 7).

Ergo tantummodo Deus ut primus motor, quia per se ens, per se intelligibile et appetibile, actus purus, solus potest efficienter producere actualitatem illam fluentem et intentionalem in facultate causae secundae, determinans sufficienter istam in principio proximo operandi; et ratio, quia est motus ad causandum *esse simpliciter*: et hoc non potest contingere nisi per virtutem eius qui est simpliciter ens: virtus namque illius attingit ens quatenus ens: « Causa profundens totum ens et omnes eius differentias » (I *Periherm.*, lect. 14) et cum esse « inter omnia sit magis intimum rebus, sequitur quod Deus in omnibus intime operetur » (I P., q. 105, a. 5), faciens etiam nos « operari hoc vel illud » (*C. G.*, III, c. 89). Quae motio comitatur quoque effectum seu operationem elicitam a facultate, illam intrinsece penetrans; quatenus vero ita coniungitur ipsi operationi, motio est efficiens et effectus productus est totus utriusque causae, et non partim Dei et partim creatae facultatis, secundum tamen aliam et aliam rationem pro diverso modo quo attingitur, a Deo scilicet ut a causa prima, a facultate ut a causa secunda (*C. G.*, III, c. 70).

Cum vero in re nostra haec omnia principia iure applicanda sint motioni intellectus, primo animadvertendum est motum non heic accipi eo stricto sensu, quo intelligitur ab Aristotele in 3<sup>o</sup> *Physicorum* pro alteratione, scilicet, generatione, corruptione motu locali, quae omnia corporibus tantummodo conveniunt, sed simpliciter pro eo quod motus significat realitatem quandam vialem inter potentiam et actum perfectum (*IV Sent.*, dist. 1, q. 1, a. 4), analogico quodam modo electricae virtutis traiectae per instrumenta ad actum completum lucis gignendum, et sic ratio essentialis eius salvatur etiam in mentis operatione: « Quamvis motus ita Aquinas, proprie acceptus, sit corporum, tamen nomen motus etiam ad spiritualia derivatur, secundum quod omnis operatio motus dicitur » (I P., q. 73, a. 1; coll. *De Anima*, III, lect. 12) (1). Et revera, intelligere est vitaliter exprimere mundum exteriorem, ad simi-

---

(1) « Oportet ut id quod est in potentia reduceatur in actum per aliquid quod est in actu, et hoc est *movere* » (1, 2<sup>ae</sup>, q. 9, a. 1). Quod etiam pariter ad spiritualia applicatur.



litudinem modi typici rationum aeternarum, non quatenus in se visae, sed a Deo intelligibiliter participatae, tanquam a « causa universali contentiva omnis veritatis ». (*C. G.*, II, 84). Intellectus enim attingit contingentia atque temporanea prout habent aliquid necessitatis atque aeternitatis. Iamvero, hae rationes quatenus per similitudinem a Deo impressam vialiter participantur, ut potentia intellectus exerceite efficiatur in actu proximo eliciendi actum specificum intellectionis atque ita coniungatur suo naturali et vitali effectui, quod est producere verbum intelligibile, haec est *motio intellectus*.

Hinc, ista motio seu motus non est aliquid medium inter Deum et creaturam: sed ex parte creaturae est ipse actus eius fluens, vialis et intentionalis ut est receptus in ipsa a divina virtute, et ideo cum reali relatione dependentiae a Deo tanquam a causa prima movente. Ex parte Dei est actus purissimus creativus Dei creantis, conservantis et moventis, positus in sua simplicissima scientia et voluntatis decreto: « scientia namque Dei est causa rerum adiuncta voluntate », cum connotatione termini ad extra, quatenus in aeternitate sua cognoscit et libere vult actualitatem illam vialem et intentionalem intellectui creato participatam, et illum effectum in tempore existentem et a suo influxu dependentem (1).

Itaque motio illa si spectetur prout est actio *formaliter immanens* in ipso Deo movente, est una simplicissima actio non distincta a creatione et conservatione. Sed si spectetur prout est actio *virtualiter transiens*, scilicet ut est recepta in creatura, est distincta a prima intellectus creatione et conservatione: et ratio est quia cum creatura non sit purus actus ideoque eius actus distinguatur realiter a sua potentia, et etiam intelligere se habeat ad intellectum ut actus ad potentiam, sicut esse ad essentiam, lux enim per se non est lucere; motus ille qui est transire de potentia ad actum, secumfert necessario aliquam novam realitatem quae sit augmentum virtutis, in quo consistit illud esse viale et intentionale. Ideoque licet non sit aliquid novi in suo esse *specifico*, scilicet, non sit nova lux intellectualis in superiori ordine attollens intellectum creatum ut est divinus supernaturalis ordo trasmittens in vitam aeternam — quo sensu S. Doctor in 1<sup>a</sup> 2<sup>ae</sup> q. 109, a. 1 ad 2<sup>m</sup> dicit: « ad naturalem cognitionem non requiritur alia illustratio » et in *Boetium* de Trin. q. 1, a. 1:

---

(1) Quae divina motio intelligenda est *immediata* relate ad singulas causas, etiam in concursu plurium istarum inter se ordinarum, quia nulla causa creata est sua virtus operativa, sed « *Ipsemet est sua virtus*, ideo non tantum est *immediatum* principium operationis in omnibus, sed *immediate* in omnibus operans, quod in aliis causis non contingit » (I, *Sent. dist.*, 37, q. 1, a. 1, ad 4<sup>m</sup>, coll. *dist.* 12, q. 1, a. 3 ad 4).

« Mens lumine naturali sine aliquo lumine superaddito potest veritatem videre » — est tamen aliquid novi in ordine *entitativo*, quia est intrinsicum augmentum virtutis intellectualis sicut omnis actus *entitative* auget et complet potentiam (1).

Sic ergo, eadem divina veritas quae manifesta est divino intellectui et est ipse Deus, per quandam animae transformationem in similitudinem Dei, movet intellectum creatum modo fluenti et intentionali; ita ut species rerum in particulari impressae per activitatem intellectus agentis, sub ipsa Dei motione, non sint quidditates tantum, sed quidditates quatenus relatae ad artem sive exemplar aeternum, inquantum se habens in ratione moventis, tangit mentem ut animadvertat ordinem idealem ad quem ipsae adducunt; licet istam motionem et istam relationem mens directe non cognoscat, sed tantum evidentiam cognitionis percipiat, possitque recognoscere proprietates ideales absolutae necessitatis, immutabilitatis, aeternitatis, universalitatis typicae et exemplaris, quae comitantur essentialium cognitionem veluti fulgores impressi ab ipsa summa luce illuminante. Et hoc quia ista motio non est per modum terminantis cognitionem ut obiectum in se visum, sed per modum virtutis causantis et augentis esse naturale cognoscitivum ad recognoscendam similitudinem Dei. Hinc Aquinas: « Similitudines quas Deus imprimit intellectui creato, non sufficiunt ad ipsum Deum intelligendum per essentiam; unde movet intellectum creatum, cum tamen non sit ei intelligibilis » (I p., q. 103, a. 3 ad 3<sup>m</sup>). Atque etiam: « Ex parte principii non quicumque intelligit aliquam veritatem, cognoscit quid sit intellectus, qui est principium intellectualis operationis, et similiter non quicumque illuminatur, cognoscit se illuminari » (I p., q. 111, a. 1, ad 3<sup>m</sup>). — Consequenter observandum, quod simul ac intellectus creatus attingit suo modo proprium effectum, Deus etiam ut causa prima totius entis intelligibilis influit attingens ipsum effectum sub altiori formalitate quae unice respondet primae causae illius ordinis.

---

(1) Proindeque huiusmodi motio non potest esse nisi a Deo: nam agere interius in potentiam operativam et elicativam naturae, lumen infundendo et intrinsicus dirigendo, nequit esse nisi a naturae auctore a quo uno mens immediate formatur: Et Thomae sententia est: « In intellectum potest imprimere quodammodo homo vel angelus *repraesentando obiecta*, quibus intellectus cogatur » (*De Verit.*, q. 11, a. 3 ad 11<sup>m</sup>); sensibus exterioribus doctrinam proponendo, vel excitando in imaginatione species vividiores, unde rerum similitudines in mente resultant; sed quoad exercitium: « ex *parte potentiae* nec intellectum nec voluntatem aliqua creatura potest movere » (*De Verit.*, q. 27, a. 3; coll. q. 11, a. 3, et *ibid.* ad 1<sup>m</sup>, ad 12<sup>m</sup>, ad 15<sup>m</sup>; *De Malo*, q. 16, a. 12, et I p., q. 106, a. 1).

Unde, si quaeratur an haec illuminativa motio pertineat ad generalem vel specialem quendam Dei influxum, dici potest pertinere ad generalem influxum, inquantum sequitur oeconomiam communem Dei cuncta creantis conservantis et moventis, nec ullo modo refertur ad ordinem supernaturalem gratiae et gloriae; ideoque sicut omnes operationes Dei ad extra, ista motio est effectus totius Trinitatis quatenus unus Deus, una natura divina est. Si attendatur autem ad divina attributa, sicut ex eo quod Deus est *esse per essentiam*, dicitur communicare *esse* omnibus entibus, et sicut est *per essentiam vita*, illam communicat omnibus viventibus, ita recte dicitur movere intellectum, quatenus intelligibile primum est et ipsa *veritas*.

Sicut etiam per *appropriationem*, ut aiunt Theologi, ista illuminatio bene tribuitur Verbo, seu Sapientiae hypostaticae, inquantum est *lux vera quae illuminat omnem hominem* (Ioan., I, 9). Quo sensu S. Thomas: « Mens hominis est quasi lux illuminata luce Divini Verbi » (III p., q. 5, a. 4, ad 2<sup>m</sup>). Et, in *Iohan.*, c. 1, lect. 3, n. 2: « *Lux*, idest vita illa, quae est Lux hominum, in tenebris lucet, scilicet in animabus creatis, *irradiando super omnes* ».

Sub illa igitur formali ratione attenta divina in intellectum operatione, distinctiori etiam modo motionis istius quasi lineamenta, ut a nobis ea enucleare propositum est, heic subiicemus: dicimus ergo:

1<sup>o</sup> Deum movere ut *primus intellectus* est, concreando in anima imaginem analogicam sui, scilicet vividam atque lucidam virtutem, per quam spiritus creatus, uti substantia est, fit intelligendi capax, habetque in se inditum studium veri.

2<sup>o</sup> Movere ut est *primus intelligens*, continuata et perenni motione dirigens et applicans virtutem illam *ad exercitium* seu actum intellectionis, sensu exposito, in quo *formaliter* motionis huius ratio consistit.

3<sup>o</sup> Movere ut *primum intelligibile*, scilicet ut primum obiectum intellectionis sub ratione veri, *specificantis* facultatem intellectus; quatenus verum resplendens ut obiectum in esse cognito, non est nisi participata et analogica similitudo Eius continuo influentis esse, proindeque in Ipso stabilita. — Et maxime movere ut *primum obiectum*, quatenus applicat ipsum intellectum factum in actu, ut assurgat ad immutabilem et aeternam idearum regionem, contemplatam, cognitione reflexa, in ipsa mente assumpta ut est intelligibilis terminus sui ipsius; fastigium intellectionis ad analogiam divinae mentis, quae phrasi elegantissima ab Aristotele appellatur « *intellectionis intellectio* »: ἡ νόησις, νοήσεως νοήσις (*Metaph.*, XI [al. XII], c. 9. 1) — Ubi etiam consistit fundamentum verae sapientiae, sive scientiae interioris animae: quae verissima et realissima functio psycho-



logica prouti reducitur ad Deum, splendidam applicationem recipit in recognoscendo ipsius intellectus obiectivo valore.

Ultimo notandum, motionem hanc, prout est aliquid reale receptum in facultate intellectus, et qua Deus intrinsece cooperatur eius actioni, reducendo virtutem agendi propriam ipsius, de potentia in actum; praecedere ipsam intellectualem operationem. Nam « Motio moventis praecedit motum mobilis ratione et causa » (C. G., III, c. 149), ut docet Aquinas. Audivimus etiam Aquinatem ipsum docentem per istam motionem *Deum applicare* formas et virtutes naturales; manifestum autem est omnem applicationem praecedere ratione et causalitate operationem propriam potentiae applicatae ad operandum. Igitur iure motio ista *praemotio* dicenda est, et etiam *physica*, uti patet, agit enim in ipsa intima facultate naturae, *applicando* virtutem eius naturalem et *coniungendo* illam suo effectui. Et quoniam rationem habet determinandi potentiam ad intelligendum hoc vel illud, ergo *praemotio physica* etiam *praedeterminatio* intellectiva iure appellatur.

Quatenus vero influxus divinae motionis in actum intellectus elicitedum a potentia recipitur in re mota secundum modum suae naturae, sic intellectus etiam sub directione Dei moventis potest errare in iudicio, quia natura suaiciens est et fallibilis. Quod minime refundi potest in Deum ipsum, nam defectus sequuntur naturam instrumenti, non praecise quatenus formaliter instrumentum est, operans in virtute principalis agentis, sed quatenus talis naturaiciens est: sicut anima quae movet tibiam ad locomotionem non movet ad curvitatem: si tibia claudicat, est ex defectu laesionis artus.

Brevis autem huius commentationis gravitatem inficiabitur nemo, nam: 1) Agitur de praestantissima creaturae rationalis facultate; optima siquidem potentia est intellectus, cuius obiectum optimum est bonum divinum, et in ordine intellectualis vitae, haec de qua agimus est prima Dei motio quae recipitur in anima: « *Principium enim intellectio* ». Ἀρχὴ γάρ ἡ νόησις. (Arist., *Metaph.*, XI, 7). - 2) Posita Thomae doctrina de *praemotione physica* in voluntate, de hac altera in intellectu, uti illam praecedente, utile est disserere; nam voluntatis exercitium illud intellectus consequitur et spectata unitate psychologice activitatis, mutuo se excipiunt, voluntas enim est intellectualis appetitus: ideoque tum intellectus tum voluntatis potentiae distinctae, non solum ut formae permanentes sed etiam ut vires quae actu operantur, bene cogitandae sunt. 3) Demonstrata doctrina de intellectus instrumentali causalitate sub Deo praemotore, melius explicatur qua ratione intellectus agens, in ideis elabo-

randis intentionaliter attingat phantasmata sensibilia, quae per se utpote inferioris naturae, intellectum determinare sufficienter non valerent, neque intellectus posset ad ea dirigi, quum prima intellectualis illuminatio omnem actualem cognitionem praecedat (1). 4) Tandem rei gravitas et nobilitas se prodit, si consideretur in omnibus his animae rationalis dignitatem vel maxime manifestari, in cuius aurora, quasi dicam, intellectualis vitae naturaliter affulget Deus creans et movens, unde etiam capax fit ut supernaturali addito motu per gratiam, ab Ipso deducatur usque ad perfectum diem, quum in lumine gloriae *videbimus Eum sicuti est*.

## II.

### *Diversae sententiae Philosophorum de intellectu.*

#### *S. Augustini doctrina a S. Thoma explanata.*

Ut vero penitus cognoscatur Aquinatis mens, breviter repetendum quatenus fuerint philosophorum de intellectu sententiae, et praesertim per ea tempora quibus S. Doctor magisterium tenuit. — Viris doctis iam innotuit ARISTOTELEM docuisse (III *De Anima*, c. 5), praeter mentem seu intellectum *possibilem* vel potentialem (*δυναμικός νοῦς*), qui potest *omnia fieri*, species intelligibiles omnium rerum recipiendo; dari mentem, sive intellectum *agentem* (*ποιητικὸς νοῦς*), qui potest *omnia facere*, imprimendo intellectui possibili species sive formas intelligibiles omnium rerum a sensibilibus abstractas; se habens sicuti *ars respectu materiae, ut habitus* quidam et *lumen* (*τὸ φῶς*) seu principium manifestativum, quatenus phantasmata illuminans, sensibile intelligibile facit. Et in anima, has differentias, *possibilis* et *agentis*, inesse Stagirita affirmat: *ἀνάγκη καὶ ἐν τῇ ψυχῇ ὑπάρχειν ταύτας τὰς διαφοράς*. Hanc theoriam prospectat Philosophus veluti applicationem alterius de potentia et actu et ad analogiam materiae et formae; ex quo obvium esse videtur, intellectum *agentem*, de mente eius, in una animae substantia cum *possibili* convenire, minime vero ab ea aliquid separatum esse. Nostrum non est exegesis in textum aristoteleum, quae ceteroquin varia et anceps fuit, instituere, sed historice tantum aliquid delibare, quantum in rem nostram adducit. Ex graecis

---

(1). Atque ita, sicuti virtus illuminativa intellectus agentis assumit atque elevat phantasma, ut instrumentum ad speciem intelligibilem imprimendam, ita divina virtus per modum *esse fluentis* communicata, dirigit et applicat intellectum agentem ut in phantasma operetur, ita tamen ut simul tum intellectus tum phantasma sint *immediata* instrumenta divini intellectus. Quia « Virtus primi agentis invenitur *immediata* ad producendum effectum » (C. G., III, 70).

ALEXANDER APHRODISIENSIS (an. 200), Aristoteles alter nuncupatus, existimavit intellectum *agentem* « non esse *potestatem animae* », sed identificari cum intellectu divino qui exterius illustrans existit, intellectum vero *possibilem* singulis proprium, cum corpore oriri et cum ipso interire, animam proinde mortalem esse (ALEX., *De Anima*, lib. I, *de intell. agente*, et lib. II, cc. 15-18).

THEMISTIUS (saec. IV), e schola Constantinopolitana, excludit intellectum *agentem* esse Deum et videtur etiam excludere esse substantiam ab anima separatam, ab uno tamen illustrationis principio dependere ostendit (*De Anima*, l. III, c. 31-32), uti etiam interpretatur eum S. Thomas (*De unit. intell.*, in fine). — Ex Arabum philosophis: AVICENNA (Ibn-Sina, 980-1037) cohaerens cuidam formae pantheismi emanatistici, de emanatione intelligentiarum a prima, per gradus astronomicos sphaerarum caelestium usque ad intelligentiarum ultimam descendit, quae est intellectus *agens*, substantia separata a *possibili* (1). Succedit AVERROES (Ibn-Rochd, 1126), qui praecise ob suum maximum errorem de unitate intellectus agentis et possibilis, separati et communis omnibus hominibus (III *de Anima*, text. 5, 35), ab Aquinate in opusculo *de Unitate intellectus* adversus monopsychismum averroisticum conscripto, iure dictus fuit « non tam peripateticus, quam peripateticae philosophiae depravator ». Error hic qui universam arabum philosophiam infecit et temporibus S. Thomae in scholis grassabatur, unde iure ab ipso et ab Alberto Magno strenue oppugnatus; ipsam cognitionem formaliter reponebat in intelligentia separata, homini coniuncta et veluti continuata ope phantasmatum. Apud averroistas Deus, vel melius ratio universalis non tantum supplebat intellectum *agentem* sed etiam *possibilem*. Forma quaedam uti patet, pantheismi psychologici, opinio haeretica minime confundenda cum opinione Alexandri Aphrodisiensis, quantum ad id

---

(1) Referre praestat quae habet Avicenna, in lib. IX, *Metaph.*, c. 3, pag. 104, editio *Canonicorum Regularium*, Venet. 1508: « Unicuique caelo est intelligentia, quae est principium sibi proprium et propinquum, scilicet principium separatum, cuius comparatio ad eius animam est sicut comparatio intelligentiae agentis ad nostras animas; et hoc est exemplum universale intelligentiae speciei suae actionis, et huic assimilatur ipsum... Primum autem eorum est intelligentia, quae non movetur, cuius est movere sphaeram corporis ultimi; deinde id quod sequitur est quod movet sphaeram fixarum, deinde sequitur quod movet sphaeram Saturni. Similiter est quousque pervenitur ad intelligentiam, a qua fluit super nostras animas, et haec est intelligentia mundi terreni, et vocamus eam intelligentiam agentem ». Cfr. s. *Th.*, I. p., q. 84, a. 4, ubi Avicennae opinionem refert et refutat. Cfr. etiam CARRA DE VAUX, *Avicenne*, pag. 247.



quod aiebat de Deo exterius animam illustrante, neque cum doctrina de Deo loco intellectus *agentis* illuminante (1).

Parte ex adversa, refutandis Avicennae et Averrois erroribus, catholici doctores, praesertim in Universitate Parisiensi, mediam quodammodo tenentes viam, platonice potius instaurarunt doctrinam de Deo ad instar Solis intellectum illuminante - Plato hoc effici docuit per Boni ideam: τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέαν (*De Republ.*, l. 6, c. 19) - utpote doctrina ista conformior revelatae veritati de Verbo luce vera quae *illuminat omnem hominem* et iuxta Augustini sententias de cognitione et certitudine veritatis in *rationibus aeternis*, in *luce increata*: unde etiam ad *Augustinismum* spectare a recentioribus dicta est (2).

Praecipui doctrinae assertores fuerunt:

Guilielmus Alvernus, Episcopus Parisiensis († 1249) et Rogerius Baco qui docuit Parisiis a. 1245, aliique (3). Licet vero doctrina de Deo

---

(1) Etiam S. Thomas in primo opere scientifico super Sententias Petri Lombardi, a se conscripto, an. 1255, lib. II, dist. 17, q. 2, a. 1, putavit Aristotelem sensisse intellectum agentem esse substantiam separatam, dicit enim: « In hoc fere omnes philosophi concordant post Aristotelem... quod intellectus agens sit substantia quaedam separata »; et paulo post asserit: « Quidam catholici Doctores, corrigentes hanc opinionem (Aristotelis) *satis probabiliter posuerunt Deum esse intellectum agentem* ». Quam probabilitatem tamen, ut videtur ex contextu, retinuit S. D., attenta forte solummodo opinionis orthodoxia, nam philosophice et naturaliter etiam re considerata, subdit: « *Non videtur probabile* quod in anima rationali non sit principium aliquod quod naturalem operationem explere possit, quod sequitur si ponatur unus intellectus agens, sive dicatur Deus vel intelligentia ». In scripto autem *De Unitate intellectus*, anni 1270, ut prudenter, more suo, aliquid adversario concederet quoad extremum possibilitatis limitem, non abnuit probabile esse, absolute loquendo, dari intellectum *agentem* separatum; modificat vero opinionem circa Aristotelis mentem, dicit enim: « Quamvis hoc non sit secundum intentionem Aristotelis, qui ponit intellectum agentem esse aliquid in anima, unde comparat ipsum lumini », et haec aristotelea exegesis in omnibus posterioribus S. D. operibus invenitur (cfr. MANDONNET, *Siger de Brabant*, p. cclix). — (2) Cfr. E. PORTALIÉ, in *Dictionnaire de Théologie catholique*, I, col. 2509-2514. — (3) ROGERIUS BACO, utens phrasi Aristotelis, dicit: « Et sic *intellectus agens*, maiores secundum philosophos, non est pars animae, sed est *substantia intellectiva* alia et *separata* per essentiam ab intellectu possibili: et quia istud est necessarium ad propositi persuasionem ut ostendatur quod philosophia sit per influentiam divinae illuminationis, volo illud efficaciter probare » (*Opus maius*, p. 2, c. 5, ed. J. H. BRIDGES). Et in eodem opere, edit. cit., pag. 47; haec habet: « Universitate convocata, bis vidi et audiui Dominum Guilielmum Parisiensem Episc. felicis mem. coram omnibus sentire, quod intellectus agens, non potest esse pars animae, et Dominus Robertus Episc. Lincolnensis et frater Adam de Marisco et huiusmodi maiores, hoc idem firmaverunt ». — Opponit autem Rogerius doctrinam hanc a se defensam opinioni quam

illuminante verissima eaque pulcherrima sit, nisi ad formulam scientificam reducta et certis limitibus definita, ausam errori praebere poterat: quod scilicet Deus in hac vita immediate et directe videri possit, sicut non defuerunt, Augustinum ita interpretantes (1), quomodo ab ontologis recentiori aetate factum est; cum tamen iuxta sensum S. Doctoris, *increata lux* dicatur *illuminare*, et anima in *rationibus aeternis omnia cognoscere causaliter et efficienter* non vero *objective* et *formaliter* (2). Hinc Angelicus necessarium esse persensit Augustini mentem ita exponere: « Cum quaeritur utrum anima humana in rationibus aeternis omnia cognoscat, dicendum est quod aliquid in aliquo dicitur cognosci dupliciter: Uno modo sicut in *obiecto cognito*: sicut aliquis videt in speculo ea quorum imagines in speculo resultant. Et hoc modo anima in statu praesentis vitae non potest videre omnia in rationibus

---

ipse dicit esse *modernorum*, inter quos subintelligitur certissime S. Thomas, qui sustinent intellectum agentem esse animae partem (*Opus tertium*, pagg. 74, 75). — Cfr. PORTALIÉ, loc. cit.; DE WULF, *Istoria della filosofia medioevale*, ediz. ital., vol. 2, pag. 250-251, et C. BOYER, *L'idée de vérité dans la philosophie de Saint Augustin*, Paris, 1921, pagg. 156-162.

(1) Non defuisse Augustinum praepostere intelligentes, constat ex documento celeberrimi Fr. PETRI IOANNIS OLIVI, ex Ordine S. Francisci (1247-1298) in suis *Quodlibetis*, quaest.: *Num Deus videatur a nobis*: cuius textus integer habetur in: *De humanae cognitionis ratione anecdota quaedam Seraphici Doctoris S. Bonaventurae et nonnullorum eius discipulorum*, Quaracchi, 1883, pag. 245 et seqq. Et de hoc pretium operis est audire Bonaventuram ipsum in quaestione disputata: *Utrum quidquid scitur a nobis, certitudinaliter cognoscatur in ipsis rationibus aeternis*: « Si intelligatur quod ad certitudinalem cognitionem, concurrat lucis aeternae evidentia, tamquam ratio cognoscendi *tota* et *sola*, haec intelligentia est minus recta, pro eo quod secundum hoc, nulla esset rerum cognitio nisi in Verbo, et tunc non differret cognitio viae a cognitione patriae ... nec cognitio rationis a cognitione revelationis. *Quae omnia* cum sint *falsa*, non est ista via tenenda. *Ex hac enim sententia, qua quidam posuerunt, nihil certitudinaliter cognosci nisi in mundo archetypo et intelligibili, natus fuit error*, ut dicit Augustinus contra Academicos, *quod nihil omnino contingeret scire*, ... pro eo quod ille mundus intelligibilis est occultus mentibus humanis ». — Error profecto *scepticismi* et *agnosticismi*, ideoque gravissima Bonaventurae animadversio. — Cfr. cit. opus, pag. 61-62. — Urget profecto Bonaventura cum sua schola doctrinam Augustini de illuminatione, eleganti et splendidiori quo fieri posset modo, sed retenta doctrina de intellectu agente cum possibili in una animae substantia (*II Sent.*, dist. 24, a. 2, q. 4) et quoad rem convenit cum S. Thoma circa doctrinam de intellectus divina motione et concursu. Cfr. omnino cit. scriptum « *De humanae cognitionis ratione* » et G. SESTILI, *La filosofia di S. Bonaventura*, in *Rivista di filosofia neo-scolastica*, anno 13 (1921), pag. 203-212. — (2) Cfr. etiam de mente Augustini, A. LEPIDI, O. P., *Examen philosophico-theologicum de ontologismo*, Lovanii, 1874, pag. 192-244.

aeternis ... Alio modo dicitur aliquid cognosci in aliquo, sicut in cognitionis *principio*: sicut si dicatur quod in sole videntur ea quae videntur per solem. Et sic *necesse est dicere quod anima humana omnia cognoscat in rationibus aeternis per quarum participationem omnia cognoscimus; ipsum enim lumen intellectuale, quod est in nobis, nihil est aliud quam quaedam participata similitudo luminis increati, in quo continentur rationes aeternae*; unde in *Ps. IV* dicitur: *Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine*, quasi dicat: *per ipsam sigillationem divini luminis in nobis omnia demonstrantur* » (I p., q. 84, a. 5).

Atque ita Doctores exaggerantes de illuminatione doctrinam, totaliter negabant activam intellectus vim abstractivam illuminandi phantasmata, intellectus agentis loco ponentes absolute ipsum Deum; sed tunc cognitio non posset dici actio perfecte et vitaliter elicita a facultate; adversus quos ita arguit Aquinas: « Oportet in unoquoque operante esse aliquod formale principium, quo formaliter operetur: non enim potest aliquid formaliter operari per id quod est secundum esse separatum ab ipso; sed etsi id quod est separatum est principium motivum ad operandum (Deus movens) nihilominus oportet esse aliquod intrinsecum quo formaliter operetur, sive illud sit forma sive qualiscumque impressio (motio transiens moventis recepta in moto prouti distinguitur a forma permanente). Oportet igitur esse in nobis aliquod principium formale, quo recipiamus intelligibilia, et aliud quo abstrahamus ea » (*Q. Disp. de anima*, a. 5; coll. *II Sent.*, dist. 17, q. 2, a. 1).

Non defuerunt etiam qui forte non bene distinguentes naturalem ordinem a supernaturali, spectarunt illustrationem istam tanquam novam et peculiarem, uti placuit Henrico Gandavensi († 1293), qui distinguens inter quod est « scire de creatura id quod verum est in ea » et quod est « scire eius veritatem »; concludit quod *veritas sincera* in conformitate cum divino exemplari, haberi nequit, quia « homo ex puris naturalibus, attingere non potest ad regulas lucis aeternae », licet per suam animam, absque omni speciali divina illustratione, potest aliqua cognoscere ex puris naturalibus: « Dico autem ex puris naturalibus, non excludendo generalem influentiam primi intelligentis ... » (*Summ. theol.*, a. 1, q. 2, nn. 11-19). Igitur ad veritatem *sinceram*, etiam intellectu agente posito, de mente Henrici requiritur nova illustratio. Quod et Thomas iure reprehendit, dicens: « Ad cognitionem cuiuscumque veri homo indiget auxilio divino, ut *intellectus a Deo moveatur* ad suum actum: non autem indiget ad cognoscendam veritatem in omnibus nova illustratione superaddita naturali illustrationi, sed in quibusdam quae excedunt naturalem cognitionem » (I, II, q. 109, a. 1; coll. *in Boet. de Trin.*, q. 1, a. 1).



Etsi autem Augustini doctrina potius ex parte Platonis quam Aristotelis se habuerit, iam in ipsa satis praeformatum habetur, quod postea ab Aquinate enucleatum fuit et scientifice determinatum. Augustini canon fundamentalis est, animam in actu cognitionis veritatem attingere secreto et necessario quodam Dei influxu illuminante, non quo ipse Deus fiat animae *objective* praesens, sed quo producat *effective* veluti similitudinem primorum principiorum et rationum aeternarum quae determinant ad cognitionem. Nec immerito dixeris haec ab Augustino spectari analogico quodam modo cum intellectu agente Aristoteleo quando speciem impressam producit. Nam Deus ex mente Augustini imprimit imaginem rationum aeternarum eo momento quo elicienda est cognitio, et efformandum iudicium veritatis et rectitudinis, quae imago distinguitur ab imagine Dei in homine quae ut aliquid permanens est, anima scilicet rationalis immortalis (*De Trin.*, l. XIV, cc. 2, 3, 4, nn. 4-6). Et revera, illustris exstat locus (*De Trin.*, l. XIV, c. 15, n. 21) ubi de aeternis iustitiae rationibus, quae etiam impiis innotescunt, loquitur S. Doctor; dicit eas immutabiles, ergo non videri in eorum natura neque in mentis habitu, cum res sit mutabilis et iniusta, sed in ipso *libro lucis, quae veritas dicitur*, unde omnis lex iusta describitur, et in cor hominis *non migrando*, sed tamquam *imprimendo transfertur*; sicut *imago ex anulo et in ceram transit* et anulum non reliquit... Qui ab illa luce avertitur, tamen *tangitur*, ... splendore veritatis *attingitur* ». En habes quas vocat « *Intellectualiter impressas* ab incommutabili Dei sapientia *rationes*, tamquam *intelligibiles locutiones* » (*De Genesi ad litt.*, l. c. 9) quibus Deus movet ad iustitiam. His accedit illustre atque elegans de mente Augustini testimonium ubi graphice de exemplaribus ideis totum systema resumitur et quasi ante oculos ponitur: « Pulchra - dicit - traiecta per animas in manus artificiosas, ab illa pulcritudine veniunt quae super animas est » (*Conf.*, X, c. 34, n. 53). Aeterna pulchritudo seu divina ars quae animam movet ad instar realitatis fluentis et intentionalis, simulque movet et dirigit artificis manus, considerationi subiicitur. Quod dicitur autem de ratione pulchritudinis, eodem modo intelligendum de ratione veri et boni. Praeformatam igitur habemus veram propriamque rationem recepti motus qui se habet praecise iuxta eum modum quo virtus artis in instrumento recipitur; et divina creati intellectus motio, concipi nequit nisi per hoc, quod sit quidam divinae artis defluxus in intellectum: et hoc revera exprimunt illae voces: *describere, imprimere, tangere, attingere, traicere*.

Thomas ergo in quo admiranda inerat indoles dissentientes opiniones componendi ad scientiae fideique intellectum, optime sciens humanum

haud esse totum simul verum posse complecti, sed paullatim quodammodo et particulatim mentem illud attingere; variis spectatis sententiis, a falsis vera secernit eaque componere et evolvere studet, doctrinam de divino illuminante influxu iuxta patristicum augustinianum sensum, ad formulam peripateticae scientiae reducens. Rem igitur considerat sub lumine principiorum, de actu et potentia, de motore et mobili et axiomatis: *omne quod movetur ab alio movetur*; quibus philosophice stabilitur universalitas divinae causalitatis creantis, conservantis et moventis, in ordine essendi, intelligendi et volendi, iisque subiicit theoriam aristotelem de intellectu *agente* et *possibili*. Qua spectata ratione, illuminationis doctrinam proponit sub formula de Deo immediate movente intellectum creatum; quae magis scientifica et determinata existit. Nam si attendatur, etsi per *illuminationem* significetur et exprimatur actus manifestativus veri, ideoque ea voce propriissime utimur quando de cognitione agitur; tamen, quia non satis determinatur per illam, num haec immediata *illuminatio* sit *obiective* vel *efficienter*, accuratius ponitur *motio*, subaudita tamen illuminativa motione, et sub ea ratione doctrina enucleatur; quia motio per se et directe melius exprimit, iuxta rei veritatem, influxum in ordine *causalitatis et efficientiae* receptum in intellectu ut hic faciat intelligibilia et intellectionis actum formaliter eliciat, quatenus et ipse intellectus est lux *illuminans*, licet in quantum *illuminata*, seu a Deo praemota ad lucendum. Thomae praeiecit Magister eius, Albertus, hac elegantissima phrasi: « Lux intellectus agentis non sufficit per se; nisi *per applicationem lucis intellectus increati, sicut applicatur radius solis ad radium stellae* » (*I Sent.*, dist. 2, a. 5). Quae motio etsi directe exprimat motionem quoad *exercitium* potentiae vel facultatis, non excluditur per hoc motio quoad *specificationem* quae *obiectiva* etiam dici potest: non hoc sensu quasi divina lux, ut primum intelligibile, per se solam terminaret facultatem intellectus in ratione obiecti visi, *immediatione suppositi*, ut aiunt, et ipsa mens intelligibiliter contrectaret ipsum Deum; sed in quantum obiectum *immediate, specificative* movens intellectum est ens intelligibile quod est tale per participationem Dei primi intelligibilis, quatenus formae intellectae quae ponuntur in rebus, sunt derivatae a divinis ideis, a rationibus aeternis et ipsa divina virtus immediate sit intra quamlibet rem eam tenens in esse et eam movens etiam in functione intelligibilis. Dum intellectus quoad exercitium *immediate* et *efficienter* tangitur ab ipso Deo, sicut ab ipso immediate formatur, nulla interposita creatura, h. e. tum *immediatione virtutis*, tum *suppositi*, cum inter virtutem Dei et facultatem intellectivam non sit aliqua virtus superior possibilis, neque ulla sit causa ipsi coagens tamquam ab ipso mota.

III.

*Doctrina S. Thomae*

*de motione intellectus ex parte Dei penitus explicatur.*

Ad S. Thomam igitur quod spectat, suppositis iis quae de divina praemotione in communi cum S. Doctore sarta tectaue retinenda sunt; iam sub uno veluti systematico conspectu exhibenda remanent quae peculiariter ad intellectus motionem illius testimonia referuntur, eiusque sinceram produnt doctrinam. Sit igitur:

1) Necesse est aliquem altiorem esse intellectum quo anima ad intelligendum iuvetur:

« Semper quod participat aliquid et quod est mobile, et quod est imperfectum, praeexigit ante se aliquid, quod est per essentiam suam tale, et quod est immobile et perfectum. Anima autem humana intellectiva dicitur, per participationem intellectualis virtutis ... pertingit etiam ad intelligentiam veritatis cum quodam discursu et motu, arguendo. Habet etiam imperfectam intelligentiam: tum quia non omnia intelligit, tum quia in his quae intelligit, de potentia procedit in actum; oportet ergo esse aliquem altiorem intellectum, quo anima iuvetur ad intelligendum » (I p., q. 79, a. 4).

2) Loco intellectus separati Platonis, altior hic intellectus, qui imprimet in mentes nostras est ipse Deus:

« Plato intellectum separatum *imprimentem* in animas nostras comparavit Soli ... sed intellectus separatus secundum nostrae fidei documenta est ipse Deus, qui est creator animae: unde ab ipso anima humana lumen intellectuale participat, secundum illud *Psalmi: Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine* » (Ibid.).

3) Eamdem sententiam categorice ita exprimit:

« Quod facit in nobis intelligibilia actu, per modum luminis participati est aliquid animae, et multiplicatur secundum numerum animarum. Illud vero quod facit intelligibilia per modum Solis illuminantis est unum separatum, quod est Deus » (*De Spirit. creat.*, a. 10). Et rursus: « Sol corporalia illustrat exterius, sed Sol intelligibilis qui est Deus, illustrat interius » (I, II, q. 109, a. 1 ad 2). Adhuc: « Immediatum principium et proximum quo ea quae sunt in potentia fiunt intelligibilia actu est intellectus agens, sed primum principium quo intelligibilia fiunt, est ipsa lux increata. Et ita *ipsa essentia divina comparatur ad intelligibilia, sicut substantia solis ad visibilia corporalia* » (*De verit.*, q. 18, a. 1 ad 10).



4) Luculentum Augustini testimonium relate ad Platonis ideas exponit et declarat rationes aeternas in intellectum *imprimere*:

« Augustinus Platonem secutus quantum fides catholica patiebatur, non posuit species rerum per se subsistentes, sed loco earum posuit rationes rerum in mente divina, et quod per eas secundum intellectum illustratum a luce divina de omnibus iudicamus, nec quidem sic quod ipsas rationes rerum videamus ... sed secundum quod illae supremas rationes *imprimunt* in mentes nostras ». Recitata postea sententia Aristotelis de lumine intellectus *agentis* qui facit intelligibilia actu, concludit: « Non multum autem refert dicere quod ipsa intelligibilia participantur a Deo, vel quod lumen faciens intelligibilia participetur » (*De spirit. creat.*, a. 10, ad 8). Profundissime dictum: quia lumen faciens actu intelligibilia est illa immediata motio seu virtutis divinae intentio, qua intellectiva potentia determinatur ad actualiter operandum: ergo idem dicit ac si dicatur cum Augustino rationes aeternas *imprimere* in mentes nostras; nam sententia Aquinatis est, « quod in operatione qua Deus operatur movendo naturam, non operatur natura, sed ipsa naturae operatio est etiam operatio virtutis divinae, sicut operatio instrumenti est per virtutem agentis principalis » (*De pot.*, q. 3, a. 7, ad 3).

5) Potentia intellectiva reducitur ad actum intellectivum per divinum influxum:

« *Nihil operatur nisi secundum quod est in actu*; unde illud cuius essentia est purus actus, intelligit sine receptione alicuius perficientis, quod sit extra essentiam illius; illud vero in quo est potentia, non poterit intelligere nisi perficiatur in actu per aliquid receptum ab extrinseco, et hoc est lumen intellectivum naturale, quod a Deo in substantias intellectivas emittitur » (*II Sent.*, dist. 3, q. 2, a. 1).

6) Divinus influxus in intellectum reducit S. Doctor ad *motum primi moventis*, distincta *forma* secundum esse ratum et fixum per quam intellectus agere potest ab *intentione* sola quae est *motio* ad actualiter operandum (Cf. *De pot.*, q. 3, a. 7 ad 7).

« Cognoscere veritatem est *usus* quidam vel actus intellectualis luminis; usus autem quilibet quemdam motum importat, large accipiendo motum, secundum quod intelligere et velle motus quidam esse dicuntur, ut patet per Philosophum in 3 *de Anima*. Videmus autem in corporalibus, quod ad motum, *non solum requiritur ipsa forma*, quae est principium motus vel actionis, *sed etiam requiritur motio primi moventis*. ... Manifestum est autem, quod sicut motus omnes corporales reducuntur in motus coelestis corporis, sicut in primum movens corporale; ita *omnes motus tam corporales quam spirituales, reducuntur in primum*

*movens simpliciter quod est Deus*; et ideo quantumcumque natura aliqua corporalis, vel spiritualis ponatur perfecta, *non potest in suum actum procedere nisi moveatur a Deo*. ... Non solum autem a Deo est omnis motio sicut a primo movente, sed etiam ab ipso est omnis formalis perfectio sicut a primo actu; sic igitur *actio intellectus* et cuiuscumque entis creati, *dependet a Deo quantum ad duo*: *Uno modo inquantum ab ipso habet perfectionem sive formam per quam agit; alio modo inquantum ab ipso movetur ad agendum*. ... Sic igitur dicendum est, *quod ad cognitionem cuiuscumque veri homo indiget auxilio divino ut intellectus a Deo moveatur ad suum actum* (I, II, q. 109, a. 1).

Adhuc: « Omne verum a quocumque dicatur est a Spiritu Sancto, sicut ab *infundente naturale lumen* et *movente ad intelligendam veritatem* ». « Semper indigemus auxilio divino ad cogitandum quodcumque, in quantum ipsum *movet intellectum ad agendum*; actu enim intelligere aliquid, est cogitare » (Ibid., ad 2 et 3).

7) Distinctione duplicis luminis facta, *naturalis* nempe et *supernaturalis*, docet Aquinas mentem humanam ad veritates naturales cognoscendas non indigere novo superaddito lumine, hoc est altiore *specifice* a naturali diverso, sed *directione* et *motione actuosa* Dei, quae est aliquid *entitative* novi in creatura, nam est aliqua physica realitas augens perfectionem ontologicam, per quam actus intelligendi qui non producebatur, modo producitur; audivimus enim ipsum docentem, cognitionem esse usum facultatis, ideoque transitum de potentia ad actum:

« Quamvis non requiratur novi luminis additio ad cognitionem eorum ad quae naturalis ratio se extendit, requiritur tamen divina operatio: *praeter operationem enim qua Deus naturas rerum instituit, singulis formas et virtutes proprias tribuens, quibus possent suas operationes exercere; operatur etiam in rebus opera providentiae, omnium rerum virtutes ad actus proprios dirigendo et movendo*. Ita enim universa creatura divinae gubernationi subiicitur, sicut instrumenta subduntur gubernationi artificis. Sic igitur *in omni cognitione veritatis indiget mens humana divina operatione*. Sed *in naturaliter cognitis non indiget nova luce, sed solo motu et directione eius* » (In Boët. De Trin., q. 1, a. 1). Quoad novum lumen cf. etiam II Sent., dist. 28, a. 5, ad 5 et I, II, q. 109, a. 1.

8) Intellectum Deus movet assidue, ipsum *efficienter* illuminando eumque dirigens actu in veritatem et ad illam applicans, ita ut cognitio veritatis ei praecipue adscribi debeat:

« Sicut dicit Augustinus (8, sup. Genes. ad litt., c. 12, n. 26). Sicut aër illuminatur a lumine praesente, quod si fuerit absens, continuo tenebratur, ita mens illustratur a Deo, et ita etiam *lumen naturale semper Deus in*

*anima causat*, non aliud et aliud, sed idem; non enim est causa fieri eius solum, sed etiam esse ipsius. In hoc ergo *continuo Deus operatur in mente*, quod in ipsa *lumen naturale causat* et ipsum *dirigit* et sic *mens non sine operatione causae primae in suam operationem procedit* » (In Boët. de Trinit., q. 1, a. 1 ad 6).

« *Intellectus non potest sine divino motu veritatem* quaecunque *cognoscere* » (Ibid., ad 7).

« Deus nos *interius docet* in naturali cognitione: naturale lumen in nobis *causat* et *illud dirigit in veritatem* » (Ibid., ad 2). Cui consonat illud: « Vox qua in nobis loquitur Deus » (De Magistro, a. 1 ad 13).

« Hoc ipso quod Deus in nobis *lumen naturale* conservando *causat* et ipsum *dirigit ad videndum*, manifestum est quod *perceptio veritatis sibi praecipue debet adscribi*, sicut operatio artis magis adscribitur artifici quam arti » (Ibid., ad 8).

9) Ultimo tandem, locum habemus insignem I Partis, quaest. 105, a. 3, qui disputandi consilium nobis praebuit, et ubi una cum art. 5, eiusdem quaest. et cum art. 7, quaest. de *Potentia*, classica continetur et resumitur Aquinatis de Deo motore sententia hactenus per nos exposita. — Hic brevissime perstringit Angelicus enunciatam doctrinam inquiring, quod movere intellectum est dare formam, seu actum, qui est intellectualis operationis principium: forma enim est « principium motus » quod principium est in intellectu duplex: scilicet, *intellectiva virtus*, quae reperitur etiam in intelligente in potentia, quam formam seu actum diximus ex Aquinate *permanentem*; et *species intelligibilis* quae se tenet ex parte illius *intentionis transeuntis* quam pariter ipso docente audivimus et qua intellectus constituitur in actu proximo elicendi formaliter intellectionem. Atqui Deus, subdit S. D., dat virtutem et speciem quia *imprimit* intellectui similitudinem rei intellectae: Ergo Deus intellectum movet (1). Et profecto, quoad *primum*: intellectualitas

---

(1) Quoniam Thomas in hoc articulo considerat intellectum moveri a Deo etiam quatenus movetur a specie impressa, ut elaborata a divino participato lumine tanquam ab uno principio seu forma; cum tamen species in quantum est similitudo rei intellectae extra animum exsistentis, videatur potius se habere in ratione *obiecti*, considerandum est iuxta S. D. mentem: Intellectum in intelligendo habere ordinem ad rem quae intelligitur, ad quam ipse terminatur ut ad obiectum, et ad speciem intelligibilem qua fit intellectus in actu. Ergo species intelligibilis iure habetur ut principium vitale actionis intellectus, cum omne agens agat secundum quod est actu, actu autem fit per aliquam formam, quae oportet esse actionis principium; et in casu species est forma qua intelligitur, quatenus determinat ad intellectionem per hoc quod constituit unum cum virtute intellectus quae, ut imago actuosa divinae mentis, intel-



sequitur immaterialitatem, ut ostendit Aquinas praesertim in *Contra Gentiles*, l. I, c. 44, nam formae redduntur intellectae in actu per abstractionem a materia, unde fiunt unum cum intellectu in actu; quae synthesis mundi intelligibilis cum intellectu bene exprimitur in schola per hoc quod intellectum in actu est intellectus in actu et intellectus in actu est intellectum in actu (1). Iamvero cum Deus actus purissimus sit, separatus omnimodo a materia et in maximo intellectualitatis gradu sequitur quod ab ipso sit omnis intelligendi virtus. « Primum, enim, in quolibet ordine est causa eorum quae consequuntur ». — Quoad *secundum* vero, cum Deus sit causa rerum per intellectum, aeternae rationes sive ideae omnium rerum praeexistunt intelligibiliter in ipso, secundum modum eius, et ab ipso sicut derivantur in creaturas ut formae et actus ad existendum, ita derivantur ad intellectum creatum ut actu intelligat: species enim intelligibiles quibus determinatur intellectus ad intellectionem, sunt formae rerum praeter ipsas res existentes, ad similitudinem rationum in Deo praeexistentium. Derivatio autem in intellectum non est per aliquid innatum vel infusum, sed per abstractionem illarum formarum in particulari, a sensibilibus effectam, activitate innata ipsius intellectus. Sed quatenus intellectus in activitate sua, in functione abstrahentis, est intellectus reduplicative ut *motus*, *directus*, *applicatus* a Deo ad illas formas recognoscendas, sub fulgore illuminationis suae: cumque audiverimus ipsum Thomam docentem, « quod in operatione qua Deus operatur movendo naturam, ipsa naturae operatio est etiam operatio virtutis divinae » (*De Pot.*, q. 3, a. 7 ad 3) et « complementum virtutis agentis secundi, est ex virtute agentis primi » (*C. G.*, l. 3, c. 66): unde docuit: « Non multum refert dicere quod ipsa intelligibilia participantur a Deo, vel quod lumen participetur » (*De Spirit. creat.*, a. 10 ad 8); sequitur verissime « Deus movet intellectum creatum in quantum imprimit ei species intelligibiles », et illa *impressio* formaliter constituit immediatam intellectus *praemotionem*.

Qua eadem ratione in hoc articulo, ad 3<sup>m</sup> sicuti dicit: « quod *intelligibile* movet intellectum nostrum in quantum quodammodo *imprimit* ei

---

ligibilia facit. Diverso modo ac contingit in voluntate, nam voluntas ita inclinatur ad obiectum, ut ab eo quodammodo trahatur et formetur; intellectus vero in prima apprehensione obiectum ad se quasi trahit illudque ad suum esse transformat. Bene igitur Angelicus hic spectat intellectum moveri a specie, tanquam ab uno principio actionis cuius est agere dependenter a Deo motore (Cf. *De pot.*, q. 8, a. 1; I, q. 9, a. 5 et q. 85, a. 2): et hinc etiam verissime Deus speciem intelligibilem imprimit.

(1) Cf. vere splendidum Fr. FERRARIENSIS commentarium in hunc locum, nn. XIII-XIV, edit. Leon., Romae, 1918.

suam similitudinem », ita etiam docet quod: « *Deus imprimit intellectui creato similitudines unde movet intellectum ipsum* ». — Notare autem praestat Aquinatem eandem Augustini adhibere locutionem, quatenus scribit: *Deum imprimere in mentes*, quod exprimit actum intentionalem derivatum a rationibus aeternis. Ergo stat conclusio a Doctore nostro principaliter intenta: « *Sic igitur Deus movet intellectum creatum, in quantum dat virtutem ad intelligendum, et in quantum imprimit ei species intelligibiles* et utrumque tenet et conservat in esse ».

Ex quibus hactenus de Aquinatis mente disputatis eruitur, quam verum sit: « *Quod operatio intellectualis est quidem ab intellectu in quo est, sicut a causa secunda, sed a Deo sicut a causa prima*: ab ipso enim datur intelligenti quod intelligere possit » (Ead., q. 105, a. 3 ad 1), et quod actu intelligat.

Totus scilicet effectus est a Deo, imo ipsi praecipue adscribi debet, sicut operatio artis adscribitur magis artifice quam arti, et totus ab intellectu: ab unoquoque autem in suo ordine; idest Deus, causa absoluta, praemovens illuminando, et totum effectum ambiens et penetrans; causa participata, dependens, mota, illuminans luce recepta, seu illuminata, intellectus scilicet, qui Deo non movente ad opus, non posset operari etiamsi ei conservaret esse et operativam virtutem.

Hinc, ulterius considerandum: Eo ipso quod intellectus creatus est de se vivida imago divini intellectus, quatenus est facultas quae potest omnia intelligibilia facere et omnia fieri; hoc est, in se exprimere totum ens; simulque necesse est moveri a Deo ad intelligibilia facienda et in ea quodammodo transformari; quando anima habet sibi praesentem per facultatem sensitivam, puta rosam, cuius quidditas est descriptio quaedam divinae mentis seu divinae ideae, eaque ipsa anima per facultatem intellectivam actu motam a rationibus aeternis, ab idea divina efficiente, separat activitate sua id quod sensibile et mutabile est in rosa, colorem, odorem, et penetrat et attingit id quod est immutabile et intelligibile in ea, seu intelligit divinam ideam positam et realem ad extra effectam in rosa; exercite fit quidam occursum et coaptatio inter intellectum quatenus factus est intelligibiliter rosa in actu et virtutem divinam moventem, applicantem, dirigentem, ex quo occursum naturaliter completur ratio veritatis, quae est adaequatio intellectus et rei, et primario intellectus divini ut est principium continens omnem veritatem; intellectus namque ita factus intelligibiliter rosa, conformatur moventi intellectui divino (1). Et sic terminus

---

(1) Exemplum huius conformitatis vel adaequationis quadamtenus haberi poterit si fingas dari radius solis pulsans speculum et inde lux recepta in speculo repercussa

totalis cognitionis. resultat ex unione et quasi penetratione subiecti et obiecti in una ratione divinae similitudinis. Nam intellectus per motionem illam actuosam transformatur quodammodo in similitudinem rationum aeternarum et simul coincidit cum obiecto et intelligibiliter fit illud; quod cum sit forma et actus, pariter *est aliquid divinum*, ὅντος γάρ τινος θείου (*Physic.*, I, c. 9, 3), per participationem ipsarum rationum aeternarum; « *Divinum*, ita Aquinas, *quidem est quod omnis forma est quaedam participatio similitudinis divini esse, quod est actus purus* » (*Ibid.*, lect. 15).

Per quam communem similitudinem in subiecto cognoscente et in obiecto cognito, explicatur a S. Doctore Augustini dictum (*Confess.*, XII, 25): *Si ambo videmus verum esse quod dico, videmus in ipsa quae supra mentes nostras est, incommutabili veritate.* « In prima enim veritate secundum suam essentiam non omnia videntur a nobis in statu viae, cum nec ipsa per suam essentiam a viatoribus videatur; sed in ipsa, ratione suae imaginis, scilicet veritatis ab ea exemplatae, omnis veritas a nobis cognoscitur, et exinde est quod duo idem verum vident, in quantum ab eadem prima veritate, resultat exemplata veritas in mente utriusque » (*Quodl.*, X, a. 7). Quo eodem sensu ait etiam Aquinas:

---

in adversam rosam, ipsam illuminans, eaque illuminata iterum specie sua resiliens in speculum in ipso puncto lucis primo receptae. Lux primo recepta, est intellectus imago et similitudo rationum aeternarum; lux repercussa illuminans rosam est activitas lucida faciens virtute motionis hoc determinatum intelligibile actu conforme rationibus aeternis in ipsa re participatis, hinc sequitur conformatio rosae cum intellectu qui et in se, vi creationis formae permanentis et motionis intentionalis, virtute continet rationum aeternarum similitudines, quasi seminales rationes veritatis; et consequenter conformatio rosae et intellectus cum ipso sole primo illuminante, principio omnis veritatis. Hinc Aquinas: « Anima non secundum quamcumque veritatem iudicat de rebus omnibus, sed secundum veritatem primam, in quantum resultat in ea sicut in speculo secundum prima intelligibilia » (I p., q. 16, a. 6 ad 1). Atque ulterius apparet quam vere Thomas ipse dixerit: « Res naturalis inter duos intellectus (*intellectus divinus et noster*) constituta, secundum adaequationem ad utrumque dicitur vera ... prior autem est comparatio ad intellectum divinum quam humanum; unde etiam si intellectus humanus non esset, adhuc res dicerentur verae in ordine ad intellectum divinum » (*De Verit.*, q. 1, a. 2). — Ex quibus evidentissimis rationis deductionibus ab Aquinate luculenter traditis, apparet doctrinae idealisticae modernorum falsitas, qui autumant veritatem rerum earumque existentiam pendere ab *autoconscientia spiritus humani ut actus puri*; unde ordo idealitatis et realitatis pervertitur, et confunditur absoluta puritas divini esse, a cuius intellectu attingente infinita virtute ens universale, omnia derivantur in esse et cognosci, cum intellectu creato et finito qui mensuratur a rebus et ut sit verus debet eis conformari, quia per hoc conformatur etiam divinis ideis.



« Veritas est communis omnibus mentibus vel ratione veritatis rei, vel *ratione primae lucis in omnes mentes influentis* » (*De Spirit. creat.*, a. 10 ad 13).

Ad disquisitionem vero ulterius expoliendam, veluti coronidis gratia, considerare ne pigeat, quod si ex illis Angelici loquendi formulis: Deus intellectum *movel, applicat, dirigit in veritatem, speciem imprimit*: divinus concursus et motio praevia ad hunc vel illum intelligendi actum ex mente S. D. directe evincitur; id ipsum ex universa eius scientifica, ut dicam, oeconomia tanquam ab altiori principio eruitur. Vehementer namque movet solemne illud Aquinatis pronuntiatum se tenens ex parte *obiecti* et *causae finalis*: intellectivas scilicet potentias moveri posse, sicut ab obiecto, a quocunque vero et bono, sufficienter autem et efficaciter a solo Deo: « non enim sufficienter aliquid potest movere aliquod mobile nisi virtus activa moventis excedat vel saltem adaequet virtutem passivam mobilis » (I p., q. 105, a. 4). Verum est Thomam principium huiusmodi ad voluntatem applicare, subdit enim: « Virtus autem passiva voluntatis se extendit *ad bonum in universali*, est enim eius *obiectum, bonum universale*, sicut et *intellectus obiectum est ens universale*... Solus autem Deus est bonum universale. Unde ille solus implet voluntatem et *sufficienter eam movet ut obiectum*... *Inclinare in bonum universale est primi moventis, cui proportionatur ultimus finis* ». Quod autem dicitur de bono universali sub ratione finis, aequo valere debet modo quoad intellectum cuius obiectum est ens et verum universale et ei coniungitur adhaerendo primis principiis quae se habent ad intellectum sicut ultimus finis ad voluntatem. Dicendum igitur est nec intellectum sufficienter moveri a vero in particulari, sed ipsum sufficienter et efficaciter moveri in suum obiectum, scilicet verum universale, virtute primae veritatis seu primae causae exemplaris. Minime vero hoc abnuit Aquinas non solum profitendo parem esse rationem utriusque obiecti voluntatis et intellectus ideoque eandem relationem passivae virtutis ad utrumque, sed luculenter docendo *valorem obiectivum* humanae cognitionis fundamentaliter pendere a divina veritate. Dicit enim: « Deus ad intelligendum hominem iuvat .... per hoc etiam, quod cum ipse sit veritas prima, a qua *omnis alia veritas certitudinem* habet, sicut secundae propositiones a primis in scientiis demonstrativis, *nihil intellectui certum fieri potest nisi virtute divina*, sicut nec conclusiones sunt certae in scientiis, nisi secundum virtutem primorum principiorum » (*Compend. Theol.*, c. 129). *Certitudinem scientiae habet aliquis a solo Deo* (*De Verit.*, q. 11, a. 1, ad 17 et 13). Et: « Mens creata reputatur *informis* nisi ipsi primae veritati inhaereat » (I p., q. 106, a. 1 ad 3). Ideoque: « Requiritur ad ultimam

perfectionem intellectus possibilis, quod uniatur aliququaliter *illi agenti, in quo sunt rationes omnium rerum*, scilicet Deo » (*De anima*, a. 5 ad 9). En quod ratio perfectionis intellectualis desumitur ex relatione seu habitudine ad primum verum tanquam ad obiectum solum sufficienter et efficaciter terminans et movens, sicut in voluntate consideratur relate ad bonum.

Atque hic ad confirmationem doctrinae de Deo intellectum creatum praemovente, per impressionem aeternarum rationum in ipso, iuvat aliquid in mentem revocare de fundamento ultimo proprietatum ordinis idealis in mente manifestati, cuiusmodi sunt *necessitas, immutabilitas, aeternitas, universalitas typica et exemplaris entis, veri et boni* cuius manifestationis fundamentum ultimum et reale potissime reponendum est in actuali et perenni influxu Dei applicantis et praemoventis ad veritatem recognoscendam. Iam docuerat Aquinas: « Veritates intellectas fundari in aliquo aeterno. Fundari autem in ipsa prima veritate, sicut in causa universali contentiva omnis veritatis » (*C. G.*, II, 84). Et: « Naturam rationalem, in quantum cognoscit universalem boni et entis rationem, habere immediatum ordinem ad universale essendi principium » (2, 2<sup>ae</sup>, q. 2, a. 3). Iamvero hoc adaequate non potest esse nisi per divinam causalitatem a qua sunt exemplatae rationes illae ideales, et veritates illae in quantum divina veritas, rationesque aeternae « resultant in anima sicut in speculo » (I p., q. 16, a. 6 ad 1). Nam universalitas qua resplendent rationes illae, non est *universale logicum*, quatenus est terminus *directus* abstractionis a contingentia et a conditionibus individuans, neque etiam quatenus est terminus *reflexus*, dicens unam perfectionem communem omnibus individuis, quae est intentio universalitatis; sed universale aliquid in se cogitanti repraesentans necessarium, in ordine *ontologico* et *metaphysico*: scilicet, *universale ante rem* (1). Quatenus manifestatur uti terminus et ipse reflexus abstractionis, sed cum modo reali, in quantum exhibet rationem aeternam et immutabilem ordinis idealis qui habet obiectivitatem independentem a mente et a rebus, supra tempus et supra spatium, prout proprietates illae non per modum alicuius tantum negativi, sed et positivi, exprimunt legem

---

(1) Cfr. S. Thomam, II Sent. Dist. 3. a. 2, ad 1<sup>m</sup>. Sed expolitiori adhuc modo et primus praeiverat Albertus Magnus *de universali* metaphysico *ante rem* in: *De Praedicabilibus*, Tract. 2, c. 3, docens, illud esse « radium intelligentiae primae cognoscentis et causantis ipsum » et ad 5<sup>m</sup> rationem explicat quod ista universalia, « secundum seipsa neque incipiunt nec desinunt esse secundum naturam, sed sunt radii luminis intelligentiae universaliter agentis, quae Deus est ».

non solum cogitandi sed et essendi, sunt enim praedicationes aliquae ideales quae referuntur ad ens reale dicens ordinem ad existentiam; dicunt quales res necessario esse debeant ut sint, ita ut etsi mens et res non essent, semper illae formae typicae et exemplares in sua veritate manerent quibus posset iudicari. Iamvero istae formae quae quoad esse earum prouti menti obiciuntur, non habent initium neque finem, neque aliter possunt esse ab ea ratione quam exprimunt, nequeunt constabiliri nisi in divina realitate et in divinis exemplaribus. Licet enim operatio intellectus oriatur a sensu et formet speciem quidditatis rei sensibilis; veritatem rationum idealium quibus species quidditatis quodammodo vestitur, non potest intellectus mendicare a sola veritate existentiae rei sensibilis et finitae eoque minus a re possibili (1): impossibile namque est necessitatem veritatis hypotheticam esse, cum absoluta esse debeat et sit: quia uti bene docet Stagirita: *Ut secundum esse unumquodque se habet, ita etiam secundum veritatem* (*Metaph.*, I min., c. 1). Veritas ergo totius ordinis methaphysici et idealis esset, in illa hypothesis, conditionalis (2). Illud igitur per quod intellectus transire potest a rebus contingentibus ad ordinem immutabilis veritatis, ad aeterna, licet analogice, conspicienda, praeter habitualement nobilitatem intellectus, prouti de se est imago Dei, lumen vultus divini, a creatione, per modum esse permanentis, et praeter veritatem rerum creatarum quatenus sunt a divino intellectu exemplatae; efficacius et intimius est illa *motio*, illa applicatio quae ut virtus divinae artis coniungit intellectum suo effectui, faciens ut mens actu exercito attingat quodammodo, activitate sua, ipsius veritatis ultimum fundamentum, non ut obiectum immediate terminans sed ut principium efficiens immediate dirigens et splendidiorum reddens imaginem divini vultus. « Superioris rationis obiectum, ita Aquinas, secundum conditionem naturae, non est ipsa divina essentia, *sed rationes quaedam a Deo in mente influentes* et a creaturis acceptae, quibus ad aeterna conspicienda proficimus » (*De Verit.*, q. 18, a. 1 ad 9).

Ad haec respiciens ipse Angelicus, « Omnia cognoscentia, scribit, cognoscunt implicate Deum in quolibet cognito » (*De Verit.*, q. 22, a. 2 ad 1);

---

(1) « Licet intellectus operatio oriatur a sensu, tamen in re apprehensa per sensum, intellectus multa cognoscit quae sensus percipere non potest » (I p., q. 78, a. 4 ad 4). Et rationem affert S. D. quia: « Sensitiva cognitio non est sola causa intellectualis cognitionis et ideo non est mirum si intellectualis cognitio, ultra sensitivam se extendat » (I p., q. 84, a. 6 ad 3). — (2) Cfr. A. LEPIDI, O. P., *De ente generalissimo*, Placentiae 1881; I. SESTILI, *De naturali intelligentis animae capacitate et appetitu intuendi divinam essentiam*, Romae, 1896, pag. 70 sqq.



et expressius adhuc: « Anima non semper cogitat et discernit de Deo nec de se, ad talem enim cognitionem non sufficit praesentia rei quolibet modo, sed oportet ut sit ibi in ratione obiecti, et exigitur intentio cognoscentis. Sed secundum quod intelligere nihil aliud dicit quam intuitum, qui nihil est aliud quam *praesentia intelligibilis ad intellectum quocumque modo, sic anima semper intelligit se et Deum indeterminate* » (*I Sent.*, dist. 3, q. 4, a. 5). Ex dictis enim consequitur Deum non solum per similitudinem veritatis in obiecto, sed influendo intentionaliter in intellectum, ut instrumentum luminis intelligentiae primae, adeo esse ei intime praesentem, et operantem, ut ipsa actiosa motio et inde expressa veritas, de se et ontologice sit naturalis revelatio et vitalis manifestatio *implicita* Dei; ita ut si anima directe cognosceret actu seipsam, illam imaginem absque discursu deprehenderet. Nam universa mentis operatio psychologice, logice et ontologice inspecta est res vera verique manifestativa, quia conformis ipsi primae veritati creanti, conservanti et moventi et ipse motus tanquam scintilla veri, est similitudo ipsius: « *motio, enim, moventis est motus mobilis* ». Igitur cuique sanae mentis attente per hoc, recogitanti apparebit, a posteriori, sc. suppositis effectibus Deum ita esse ut non possit cogitari non esse, aliter iam actum foret de ipsa cognitionis realitate (1). Ergo verissime cognoscitur *implicite* Deus in quolibet cognito, et in qualibet cognitione, potissime vero, per arcanum illum, sed realissimum, contactum divinae virtutis praemoventis. Sed praestat adhuc brevissime considerare cognitionis genus quam de Deo et de se dicit Aquinas animam semper apud se habere. Anima, scilicet, cum sit per suam essentiam sibiipsum praesens, simulque sit in sua concreta realitate intelligibilis, absque abstractionis ope, quia de intelligibilium ordine semper *habitu*

---

(1) Ex qua scientia interiori quatenus reducitur ad Deum moventem, propriissime et in sua ultima ratione ab intellectu percipitur *valor* ille *obiectivus intellectualis cognitionis*. Valor enim hic emergit a relatione similitudinis inter ideam et rem: « *adaequatio intellectus et rei* ». Iamvero haec adaequatio, Aquinate docente, cognoscitur per reflexionem: « Secundum hoc cognoscit veritatem intellectus, quod supra seipsum reflectitur » (*De Verit.*, q. 1, a. 9); et hoc inquantum deprehendit per reflexionem naturam principii activi quod est ipse intellectus, in cuius natura est ut rebus conformetur. Hoc autem deprehendit utique, interiori quodam lucido sensu, per simplicem analysim actus in quo evidenter et immediate percipit se referre aliquid *necessarium* et *independens* a se, ideoque *obiectivum*; sed maxime ex eo quod sibi demonstratur ex rationibus idealibus in obiecto perceptis, se non posse procedere ad actum nisi per motionem receptam a divinis exemplaribus: quo posito, cum divina exemplaria fundent ipsam realitatem et obiectivitatem rerum, adaequate percipitur, qua ratione intellectus necessario sit factus et directus ad realitatem et obiectivitatem rei cognoscendam. Ex quo est *divinum magisterium* in anima.

et *virtualiter* habet penes se cognitionem sui; cumque insuper existat in sua lucida activitate intellectus per creationem et motionem Dei, simul est in seipsa veluti species impressa Divinitatis et per hoc etiam dici potest *habitualement* quandam et *implicitam* habere cognitionem Dei indesinenter influentis virtute sua in ipsam, unde fit quod lucida illa activitas, quae est de se intelligibilis, assumpta ab intellectu in ratione obiecti et termini intellectionis formalis, seu cognitionis *reflexae* sui ipsius, sublimiori quodam modo perducit etiam in cognitionem *explicitam* Dei efformandam (1).

#### IV.

##### *Difficultates solvuntur.*

##### *Criterium generale pro exegesi litterae S. Thomae.*

Neque huic luculentissimae Aquinatis doctrinae difficultatem ingerunt nonnulla ex eodem S. Doctore excerpta, quemadmodum sunt ista:

1) « Quoad ea ad quae natura potest se extendere secundum propria principia essentialia, non indiget ut ab alio determinetur » (*De Pot.*, q. 2, a. 3, ad 5<sup>m</sup>).

2) « Potentia quae est tantum agens non indiget ad hoc, quod sit principium actus, aliquo inducto; unde virtus talis potentiae nihil est aliud quam ipsa potentia. Talis autem est divina, *intellectus agens* et potentiae naturales » (*De Virt. in comm.*, a. 1).

3) « *Intellectus possibilis* cum factus est actu per speciem intelligibilem, *potest agere per seipsum*... ille qui iam habet habitum scientiae, *licet sit potentia considerans, non indiget motore qui reducat eum de potentia in actum* » (*C. G.*, II, c. 73).

4) « *Quando intellectus possibilis acquirit scientiam, est potens operari per seipsum*, licet non actu intelligat. Non igitur indiget influentia alicuius superioris agentis... *postquam iam didicit, non indiget per se motore* » (*Ibid.*, c. 74).

Facile est enim huiusmodi antinomias vel apparentes umbras in doctrina S. Thomae, per ipsum dissipare; si animadvertatur, in hisce et similibus locutionibus loqui S. D. de natura quavis secundum id quod ei proprie et formaliter competit in ordine suo, praecisione mentis facta a primo transcendente principio, idest non considerata natura causae secun-

---

(1) Cfr. omnino ad rem, quoad interiorē animae cognitionem, novissimam et pulcherrimam dissertationem P. A. GARDEIL, O. P., *La perception expérimentale de l'âme par elle-même*, in *Mélanges Thomistes à l'occasion du VI Centenaire*. Le Saulchoir, KAIN, 1923.

dae reduplicative ut a Deo motae: spectat siquidem talem naturam in relatione cum aliis principiis naturalibus de ordine interno ipsius universitatis rerum creatarum, minime vero ad exclusionem causae primae. Nam ut habet in allegato art. 3, q. 105 ad 2<sup>m</sup>: « Lumen intellectuale est sufficiens principium intelligendi, *secundarium* tamen et *ab ipso primo principio dependens* ». Et re quidem vera, praeter ea quae a nobis critice ad mentem solius Thomae, *solus enim Thomas hic loquitur*, enucleata sunt, alia quaedam appingere liceat quae hoc declarant, et: 1) « Dicendum quod *virtus activa et passiva rei naturalis sufficiunt ad agendum in ordine suo, requiritur tamen virtus divina* » (*De Pot.*, q. 3, a. 7, ad 1<sup>m</sup>). 2) « Manifestum est enim quod cum aliquid movet alterum, non ex hoc ipso quod est movens, ponitur quod sit primum movens, unde *non excluditur quin ab altero moveatur et ab altero habeat similiter hoc ipsum quod movet* » (*De Malo*, q. 3, a. 2, ad 4<sup>m</sup>). 3) « Quare *sub Deo*, qui est primus intellectus et volens, *ordinantur omnes intellectus et voluntates sicut instrumenta sub principali agente* » (*C. G.*, III, c. 147). 4) Hinc distincta apertissime virtute rebus naturalibus indita in earum institutione (h. e. illa quae in locutione aristotelea, dicitur forma a generante impressa, quae est principium intrinsecum motus), per quam potentia quaelibet *potest agere*, a virtute qua *actualiter agit*, concludit classica illa sententia: « Rei naturali potuit conferri virtus propria, ut forma in ipsa permanens, *non autem vis quae agit ad esse instrumentum primae causae, nisi daretur ei quod esset universale essendi principium* » (*De Pot.*, q. 3, a. 7, ad 7<sup>m</sup>).

Quod principium splendidius adhuc apparebit, si conferatur cum his quae Thomas docet in I, q. 54, a. 1, ubi demonstrat quod: « intelligere angeli non est eius substantia » tali ratione: « *Actio est proprie actualitas virtutis* sicut esse est actualitas substantiae vel essentiae. Impossibile est autem quod aliquid quod non est purus actus, sed aliquid habet de potentia admixtum, sit sua actualitas, quia actualitas potentialitati repugnat ». Si igitur creatura non habet suam ultimam actualitatem, necessario sequitur Deum immediate movere ad actum ultimum secunda moventia etiam si moveantur ab aliis creatis et etiam ad eos actus ad quos seipsa movent et applicant; nam virtus illa derivata a superiori agente creato, licet agat ad disponendum agens inferius ad receptionem novae formae, non constituit illius ultimam actualitatem, cum nec ipsa virtus superioris sit sua ultima actualitas. Consequenter igitur, si dicatur actum secundum intellectus sicut et voluntatis vel cuiuscumque alterius naturae creatae non indigere actione Dei praemoventis ad actum illum, poneretur actum ipsum esse formam immanen-



tem in illa natura, proindeque esse suam substantiam vel essentiam. Ideo Aquinas dicit: Vis illa quae agit ut instrumentum primae causae [*quae vis est actualitas ultima*], rei naturali conferri non potuit, « *nisi daretur ei quod esset universale essendi principium* »: scilicet Deus ipse.

Ita igitur satis superque patet, quo sensu accipiendae sint allatae auctoritates S. Doctoris, tum in genere, tum in specie. In specie autem notandum: 1) Quoad intellectum *agentem*, S. D., allato textu, illum considerat in suo ordine potentiae activae, et quatenus talis, non est susceptivus alicuius habitus vel virtutis confortantis, in suo ordine, potentiam, nam: *Subiectum habitus est potentia passiva* (1, 2<sup>ae</sup>, q. 54, a. 1), et « Intellectus agens est agens tantum, et nullo modo patiens... nam esse susceptivum habitus convenit ei quod est quodammodo in potentia » (Ibid., q. 50, a. 5 ad 2<sup>m</sup>, coll. *De Verit.*, q. 18, a. 8, ad 11<sup>m</sup> et q. 20, a. 2, ad 5<sup>m</sup>). Auctoritas igitur illa nihil confert ad exclusionem causae primae, significat enim tantum intellectum agentem non recipere aliquid ab extrinseco *naturae naturatae*, ut aiunt, cum eius propria formalitas sit in eo quod est *actus* in ipso usu illuminandi phantasmata ad imprimendas species in intellectu possibili. 2) Quoad intellectum *possibilem*, S. D., illum in adductis auctoritatibus pariter considerat in suo ordine talis naturae, in relatione ad *agentem creatum* et nihil aliud. Haec enim inerat Thomae, post Aristotelem, consuetudo, loqui scilicet formaliter et exacte de unaquaque re, quantum exigit argumenti natura et proprius locus, nec ultra. Quod est criterium maxime retinendum pro exegesi litterae S. D. (1).

---

(1) Exemplum insigne de hac S. Thomae disputandi ratione habetur in satis vexato textu de voluntatis praemotione, ubi prima fronte videtur eam S. D. non admittere in particulari, sed in universali tantum. In I, II<sup>a</sup>, q. 9, a. 6, quaerit: « Utrum voluntas moveatur a solo Deo » et inter dubia 3<sup>o</sup> loco sibi proponit: voluntatem moveri etiam ad malum, quod si moveretur a Deo hoc non posset contingere, quia Deus non est causa nisi bonorum; et reponit: « Deus movet voluntatem hominis sicut universalis motor ad universale obiectum voluntatis quod est bonum, et sine hac universali motione homo non potest aliquid velle: sed homo per rationem determinat se ad volendum hoc vel illud ». Iamvero locutio formalis S. D. in toto articulo, per se et directe respicit *motionem universalem per modum naturae*, inquantum Deus dat inclinationem universalem ad bonum a qua voluntas non potest deflectere, et quae non potest esse nisi a solo Deo: dubium autem desumitur a bono in particulari: ad quod formaliter, in sensu thesis sufficit respondere: Deum per modum naturae, ita ut oppositum numquam possit contingere, movere ad bonum universale tantum: ad bona particularia autem non ita; ad haec enim etiam voluntas se movet proprio motu, et ideo relate ad ista potest se avertere a bono, licet et illa motio universalis tanquam prima impressio permanens, radicaliter salvetur etiam in particulari volitione. Uno

Quae sufficiant; intellectum enim cultum et in doctrinis metaphysicis S. Thomae versatum latere non potest, sapientiae eius veluti militarem tesseram esse, spectare naturam universam, sive activam, sive passivam, etsi in actu redactam, continuo exstantem a Deo creatore, servatore, motore et praemotore dependentem et accipientem, in ordine cuiusdam ontologicae et transcendentalis passivitatis, sicut universa se habent in ordine ad ens, verum, bonum. Nam: « *Oportet quod Deus comparetur ad omnia, sicut movens ad motum, et activum ad id quod est in potentia* » (C. G., III, c. 100).

Omnia igitur hactenus enucleata et de thomistico thesauro deprompta perstringentes, tanquam *universalis conclusio*, huiusmodi divinae motionis descriptio ita habeatur:

Similitudo rationum aeternarum quae sunt et ipse Deus, quatenus actus purissimus intelligibilis et absolutus intellectus, recepta in creato intellectu per modum esse fluentis et intentionalis, ea ratione qua virtus artis in instrumento recipitur: qua virtute, intellectus creati potentia, efficitur in actu proximo intelligendi et praemovetur intrinsece ad eliciendum, activitate sua, completum intellectionis actum. Aliis verbis: Intellectus creatus quatenus consideratur in functione illuminandi et se se determinandi ad actum formalis intellectionis, movetur immediate a Deo; immo, illa functio et illa facultatis determinatio est ipsa motio ut deferens modo quodam fluenti et intentionali similitudinem divinae lucis, seu aeternarum rationum artisque divinae, quam Deus imprimit prae-cise ut est absolutus intellectus et increata lux per modum virtutis dirigentis et applicantis lumen creatum ad usum pro efformandis specie-

---

verbo, iuxta saniozem criticam in sensu formali litterae, S. D. dicit: Deus *per modum naturae*, h. e. *necessario*, non movet ad bona particularia, sed ad bonum universale tantum: Sed quia velle apparens bonum, scilicet malum, respicit particularia bona solummodo: ergo Deus ad illud ita non movet: ergo nulla difficultas: non excludendo autem, immo subintelligendo quod luculentissime traditur in universa eius doctrina, licet ibi expresse non consideretur, scilicet Deum modo fluenti et intentionali movere et determinare voluntatem etiam in sua ultima actualitate ad libere agendum hoc vel illud in particulari, secus creata voluntas esset sua actualitas. Et hoc dicendum erat, ut dubia perspicuis solvantur.

Ceterum, ad sinceram intelligentiam doctrinae thomisticae de voluntatis *physica praemotione*, inter alia maxime confert adire: P. ALBERT LEPIDI, O. P. *Opuscules philosophiques traduit de l'italien par E. VIGNON*, Paris, 1899, ubi cl. interpres pp. 69-79 affert notam excerptam ex *Anthropologia* doctissimi philosophi et Magistri at non-dum publici iuris facta, in qua ipsis S. D. verbis systematice dispositis, universa S. Thomae doctrina sub uno conspectu proponitur.

bus intelligibilibus a rebus et ab ipsa introspectione mentis se cogitantis acceptis.

Disquisitionem ergo hanc nostram, nobilissima Eudemica exornare liceat sententia: « Quaerenti quid sit principium motus in anima. Patet, quemadmodum in universo est Deus, sic etiam in anima; moventur enim omnia ab inexsistente in nobis numine (κινεῖ γάρ πως πάντα τὸ ἐν ἡμῖν Θεῖον). Rationis autem, non ratio, sed praestantius quidpiam est principium. Quid autem et scientia praestantius est et intellectu nisi Deus? Τί οὖν ἂν κρεῖττον καί ἐπιστήμης εἴη καὶ νοῦ πλὴν Θεός; (EUEDEMI *Ethica*, inter *Opp. Arist.*, ed. DIDOT, lib. VII, c. 14, n. 21-22). Cum quo eleganter concinit Thomas dicens: *nihil subsistens est maius mente rationali, nisi Deus* (I, q. 16, a. 6, ad 1<sup>m</sup>).

Roma, Largo Arenula 22.

IOACHIM SESTILI

*S. Theol. Doct. et in Pont. Seminario Vaticano  
olim Philosophiae tradendae magister.*





## SAINT THOMAS AND MORAL THEOLOGY

---

Charles Jourdain, an acute critic of the works of St. Thomas has written: « Quelle est donc en psychologie la part originale qui revient « à St Thomas? Outre la rigueur de l'exposition que là, comme par-  
« tout ailleurs, il ne doit qu'à lui-même, ce qui, selon nous, lui appar-  
« tient le plus clairement, c'est l'analyse profonde, minutieuse, fidèle  
« des passions. Quelques-uns des traits qu'il fait entrer dans ses tableaux  
« ne sont encore que des réminiscences: mais c'est le plus petit nom-  
« bre. En général, le modèle qu'il a devant les yeux est la nature de  
« l'homme. Aussi on remarquera que les articles correspondants de la  
« *Somme* de Théologie ne contiennent que peu de citations; la connais-  
« sance du cœur humain y remplace l'érudition.

« La morale de St Thomas est la partie de ses ouvrages qui passe  
« pour être la plus remarquable. Même après que le Thomisme fut tombé  
« avec toute la Scholastique dans un discrédit complet, au xviii<sup>ème</sup> siècle  
« par exemple, elle a conservé un rayon de célébrité » (1).

The present writer will attempt to prove even more than we owe to the intelligent insight of Jourdain. It will be the thesis of this article that St. Thomas may be rightly called the FATHER OF MORAL THEOLOGY.

To prove this thesis we must show:

- A) What was the state of Theology in the days of St. Thomas.
- B) What Theology became under the genius of St. Thomas.

---

(1) Cfr. JOURDAIN, *La philosophie de St Thomas d'Aquin*, tom. I, ch. 7.

A) THE STATE OF THEOLOGY IN THE DAYS OF ST. THOMAS.

*The Apostles' Creed basis of all theology.*

a) It may be taken as proved that the basis of all theology was the Apostles' Creed, just as it may be taken as proved that this Apostles' Creed grew out of the questions (or Catechesis) which were, and still are, put to the catechumen before Baptism. These questions were not suddenly sprung upon the catechumen. Weeks, perhaps months, of careful explanation had enabled him to give an answer to the questions which were officially put to him before Baptism was given. Out of this official explanation of the Baptismal Catechesis was gradually formed what we now call Theology.

b) One of the first formal treatises on the Baptismal Catechesis of the Apostles' Creed was preached by St. Cyril of Jerusalem, A. D. 347 or 348. It is a commentary on the Creed. The following is the Creed as gathered from his sermons:

Πιστεύομεν εἰς ἕνα θεὸν Πατέρα παντοκράτορα - ποιητὴν οὐρανοῦ καὶ γῆς - ὁρατῶν τε πάντων καὶ ἀορατῶν - καὶ εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ τὸν μονογενῆ - τὸν ἐκ τοῦ πατρὸς γεννηθέντα - θεὸν ἀληθινόν - πρὸ πάντων τῶν αἰώνων - δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο - τὸν διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν - σαρκωθέντα ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου καὶ ἐνανθρωπήσαντα - σταυρωθέντα ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου καὶ ταφέντα - ἀναστάντα τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ - κατὰ τὰς γραφάς - καὶ ἀνελθόντα εἰς τοὺς οὐρανοὺς - καὶ καθίσαντα ἐκ δεξιῶν τοῦ πατρὸς - μαὶ ἐρχόμενον ἐν δόξῃ κρίναι ζῶντας καὶ νεκρούς - οὐ τῆς βασιλείας οὐκ ἔσται τέλος - καὶ εἰς ἕν πνεῦμα τὸν παράκλητον - τὸ λαλήσαν ἐν τοῖς προφήταις - καὶ εἰς μίαν ἁγίαν καθολικὴν ἐκκλησίαν - καὶ εἰς ἕν βάπτισμα μετανοίας - εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν - καὶ εἰς σαρκὸς ἀνάστασιν - καὶ εἰς ζῶν αἰῶνιον (Danz-Bann, 9).

Though here and there throughout his treatise St. Cyril mingles principles of moral or ascetical theology, yet it cannot be said that moral theology as such has a distinct part in this work of the fourth century.

It will be seen that his scheme is theology in outline; yet there is no treatise on ethics or moral theology.

c) One of the formal treatises on this Baptismal Catechesis or Apostles' Creed was written by St. Augustine in 393. In that year St. Augustine had been six years a baptized christian and two years an ordained priest. No doubt much of his time was spent in preparing for the sacrament of Baptism the converts which his genius and holiness were making. Like many another apostle with converts to instruct he found



the need of a manual of instruction. He supplied the need by himself writing one of his first catholic works *De Fide et Symbolo*. It will be seen that any attempt at an explanation of the Creed would mean as *De Fide et Symbolo* means, the following treatises:

1. De Deo Uno	Credo in Deum
2. De Deo Trino	Patrem.
3. De Creatione	Omnipotentem Factorem Coeli et Terrae.
4. De Incarnatione	Et in Iesum Christum ... iudicare vivos et mortuos.
5. De Ecclesia and De Sacramentis	Credo in Spiritum Sanctum, Sanctam Ecclesiam Catholicam, Sanctorum Communionem, Remissionem Peccatorum.
6. De Novissimis	Carnis resurrectionem Vitam aeternam. Amen.

These are the chief divisions of *De Fide et Symbolo*.

But St. Augustine thought his work incomplete. In 397 he began another work, *De Doctrina Christiana*, which he finished in 426. It is chiefly remarkable for its division.

I. De Rebus.

a) Fruendis

b) Utendis

II. De Signis.

Under the titles *De rebus fruendis* and *De rebus utendis* St. Augustine gives a compendium of *De Fide et Symbolo*. Under the title *De Signis* he gives a treatise on the Sacred Scripture, which St. Cyril had placed in a like position in his scheme of teaching. In these two works St. Augustine was unconsciously laying down the broad lines of medieval Theology.

Indeed his phrase *Doctrina Christiana* or *Doctrina Sacra* became synonymous with Theology. Students of the *Summa* may perhaps be surprised at the rare mention of the word *Theologia*; which was little used even in the late thirteenth century. So unusual is it that throughout the introductory question of the *Summa* St. Thomas uses the phrase *Doctrina Sacra*, and never the phrase *Theologia*.

St. Augustine was therefore laying down the lines of the development of Theology in his two works *De Fide et Symbolo* and *De Doctrina Christiana*. Yet there is no attempt made to give a Christian Ethics or Moral Theology.

d) How persistently the Creed remained the outline of all theology may be judged from the *De Fide Orthodoxa* (ἐκδωσις ἀκριβῆς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως) of St. John Damascene, a writer who is often looked upon as the Father of Scholastic Theology. We give an outline of his work:

BOOK I.

1. DE DEO UNO.
2. DE DEO TRINO.

BOOK II.

3. DE CREATIONE.
  - a) De creatione in genere.
  - b) De creatione Angeli.
  - c) De creatione Diaboli.
  - d) De creatione Coeli.
  - e) De creatione Terrae.
  - f) De creatione Hominis.

BOOK III.

4. DE INCARNATIONE.

BOOK IV.

5. } DE INCARNATIONE.
- } DE NOVISSIMIS.

It will be seen that St. John Damascene follows very faithfully the outline of the Apostles' Creed and the treatise *De Fide et Symbolo*. But he leaves out the doctrine of the Sacraments; and gives a very short treatise *De Novissimis*. Again, there is no Moral Theology.

e) The next stage in the development of Theology is marked by *The Sentences* of Peter Lombard (c. 1150).

The *Sentences* combine the outlines both of *De Fide et Symbolo* and *De Doctrina Christiana* not only by following the Apostles' Creed but by grouping the articles of the Creed under the headings of *Res* and *Signa*. Thus:

BOOK I.

1. DE DEO TRINO.
2. DE DEO UNO.

BOOK II.

3. DE CREATIONE.
  - a) De Angelo.
  - b) De Terra.
  - c) De Homine.

BOOK III.

4. DE INCARNATIONE.

BOOK IV.

5. DE SACRAMENTIS.
6. DE NOVISSIMIS.

DE REBUS.

DE SIGNIS.

In this and the previous outlines it may be noted:

1) That the treatise *De Ecclesia* is practically identical with the treatise *De Sacramentis*.

2) There is no special treatise on Moral Theology. *The Sentences* of Peter Lombard contain many moral questions. But these moral questions are scattered up and down the whole work; not gathered up in one orderly treatise.

Thus we find much about sin and especially the seven deadly sins in the treatise *De Homine*. Again the fairly full treatises on Faith, Hope and Charity are found in *De Incarnatione*.

f) This outline of Peter Lombard dominated the Theology of the Western Church till the end of the thirteenth century. Few theologians had the courage to write any other Theological *Summa* except a Commentary on the Sentences. We may illustrate this diffidence of the theologians from the works of B. Albert the Great, O. P. In his earlier life he wrote a Commentary on the Sentences. In his later life, when he wrote a *Summa*, it proved to be little else, in plan, than a Commentary on the Sentences. This *Summa* of B. Albert was written after the *Summa Theologica* of St. Thomas. Yet, strange to say, it contains no Moral Theology. This is all the more remarkable, because as early as 1252 B. Albert was commenting on the Nicomachean Ethics of Aristotle.

g) Even St. Thomas himself was long held by the traditional outline of Theology. We must make this clearer by a few dates commonly accepted as accurate.

A. D.

1254-1256 Commentary on the *Sentences*.

1256-1264 *Summa contra Gentiles*.

1268 (*circa*) Commentary on Aristotle's Nicomachean Ethics.

1271-1273 I<sup>a</sup>, II<sup>ae</sup> and II<sup>a</sup>, II<sup>ae</sup> of the *Summa Theologica*.

It is needless to say that the Commentary on the *Sentences* follows the plan of the *Sentences*; and is thus a prolonged commentary on the Apostles' Creed. Like the work of the Lombard, it contains many treatises which later on St. Thomas incorporated and systematised in his *Summa*. But it contains no treatise on Moral Theology.

During the years 1256-1258, at the suggestion of his friend, St. Raymond of Pennafort, St. Thomas drew up his *Summa contra Gentiles*. It is significant that this mainly follows the traditional plan of the *Sentences*.



LIBER I.

I. DE DEO UNO

LIBER II.

II. DE CREATIONE.

a) Mundi.

b) Angeli.

c) Hominis.

LIBER III.

III. DE DIVINA PROVIDENTIA.

a) De fine hominis.

b) De divina Providentia.

c) De Lege.

d) De Gratia.

LIBER IV.

DE REVELATIS.

IV. DE TRINITATE.

V. DE INCARNATIONE.

VI. DE SACRAMENTIS.

VII. DE NOVISSIMIS.

We must notice that on the whole St. Thomas follows the traditional divisions of Theology. His *Summa* is largely a Commentary on the Apostles' Creed. There is no treatise on Moral Theology.

But his mind was rapidly synthesising into a scientific unity the almost unwieldy mass of theological speculation of the thirteenth century. His genius for throwing seemingly disconnected truths into series was actively at work. Of this work his latest editor says: « Suam  
« primam compositionem S. Thomas sedulo emendabat, nec simul et  
« semel, sed diversis momentis et iteratis vicibus, delendo, mutando,  
« addendo, unum eumdemque locum plures elaborando. Deletio quan-  
« doque ad integras columnas extenditur; quandoque etiam ante dele-  
« tionem totius loci, pars vel partes ipsius prae deletae fuerant. Addita  
« saepe plurimas lineas implent, et ipsa pluries, quandoque usque quater  
« vel quinquies, emendata fuerunt. Nec ipsa principalis dispositio libri  
« immunis est a mutatione; integra capitula reformantur vel transpo-  
« nuntur, immo completi tractatus locum mutant, ut est de tractatu  
« vitae et beatitudinis Dei » (*Summa contra Gentiles*, ed. Leon., Romae,  
a. 1918; *Praefatio*, p. ix, col. 1).

Already he has rejected St. Augustine's and the Lombard's division of Theology into *Res* and *Signa*.

But there is not yet any very definite treatise on Moral Theology.

However the first beginnings of this treatise are to be seen in his grouping of the third Book

a) De fine hominis.

c) De Lege.

d) De Gratia.

Nevertheless so great is the influence of traditional methods on the Theology of the schools that as late as A. D. 1264 Theology is, as we have said, a Commentary on the Apostles' Creed, and has no distinct treatise on Moral Theology.

#### B) WHAT THEOLOGY BECAME UNDER THE GENIUS OF ST. THOMAS.

The key to the master work of St. Thomas in moral Theology may perhaps be found in the following words of Bartholomew of Lucca in his *Historia Ecclesiastica*.

« At this time (1262-1264) when Thomas was head of the Studium in Rome, he expounded, as it were, the whole of Philosophy both Natural and Moral. Moreover he made it into a book or commentary; and especially the (Nicomachean) Ethics and Metaphysics which he expounded in a new and individual way » (1).

Few events were so decisive for the mind of St. Thomas as his first acquaintance with the Ethics of Aristotle. We do not know at what date that event occurred. He quotes the Ethics in the opening of Commentary on the Sentences (I Dist. Prol., qu. 1, art. 3, qua. 3).

#### *The Ethics of Aristotle in the intellectual development of St. Thomas.*

To the scholarship of Mgr. Auguste Pelzer, we owe a recent study on an unedited work which throws much light on the part played by the Nicomachean Ethics in the intellectual development of St. Thomas. William de Tocco had written; « Posthac autem praedictus Magister Albertus cum librum Ethicorum cum questionibus legeret, frater Thomas Magistri lecturam studiose collegit et redegit in scriptis, opus stilo disertum subtilitate profundum, sicut a fonte tanti Doctoris haurire potuit, qui in scientia omnem hominem in sui temporis aetate praecessit » (Vita, C. 5. n. B). Mgr. Pelzer has rescued this inedited work, and has shown that it is nowise to be identified with the later

---

(1) MANDONNET, *Des écrits Authentiques de St Thomas d'Aquin*, Fribourg, 1910, p. 50.

Commentary of St. Thomas on the Ethics of Aristotle. « Le Cours « d'Albert sur la Morale à Nicomaque a donc été recueilli de la bouche « du maître et rédigé par St Thomas entre les années 1245 et 1252 à « Paris ou à Cologne, mais plus probablement entre les années 1248 « et 1252 à Cologne » (1).

When St. Thomas, for the first time, began to lecture in Rome he took the Nicomachean Ethics as the text-book of one of his courses. It is a sign of his profound genius that he was able to give simultaneous lectures on such disparate subjects as the Ethics and Metaphysics of Aristotle at the time when he was finishing and revising the *Summa contra Gentiles*. Bartholomew of Lucca is witness of the astonishment that filled the Roman world of thought when they heard the Dumb Ox of Aquino, their own fellow countryman, expounding ethical wisdom, so beloved of the Romans. Men were carried back in thought to Cicero expounding the same wisdom of the Greeks in his immortal *De Officiis*.

If, as we may conjecture, his thought had been arrested by the deep wisdom of the Ethics as early as 1250, it is significant that he did not begin commenting on it for some twelve or fourteen years. During, that time his genius was engaged not merely in mastering it but in adding so much to it as to make it almost a new treatise.

The « celsa, clara, firma sententia » so characteristic of St. Thomas, had already given novelty and clearness of arrangement to the *Summa contra Gentiles*. But as that great apologetic work grew under the genius of its maker, the mind that was making it grew more and more alive to the limitations of even the highest truth when treated apologetically.

Truth is neither a commentary nor a defence. It is substantial; not relative. For this reason, just as St. Thomas left the method of Commentary (on the Sentences) for the method of Apologetics (in the *Summa contra Gentiles*); so did he go forward to the Didactic method of truth in the *Summa*, which he had in view before the *Contra Gentiles* was given to the world. His own words in the Prologue to the *Summa Theologica* express this in his clear way.

« ... propositum nostrae intentionis in hoc opere est, ea quae ad « christianam religionem pertinent, eo modo tradere quod congruit ad « eruditionem incipientium » (i. e. the didactic method).

---

(1) PELZER, *Le Cours inédit d'Albert le Grand sur la Morale à Nicomaque recueilli et rédigé par St Thomas d'Aquin*, Louvain, Institut Supérieur de Philosophie, p. 27.



« Consideravimus namque huius doctrinae novitios in iis quae a  
« diversis scripta sunt, plurimum impediri: ... partim quia ea quae sunt  
« necessaria talibus ad sciendum non traduntur secundum ordinem  
« disciplinae (i. e. didactic method), sed secundum quod requirebat libro-  
« rum expositio (the method of commentary) vel secundum quod se prae-  
« bebat occasio disputandi » (apologetic method) (*Summa Theol.*, Prol).

The same genius for the absolute which led him to supersede the Commentary on the Sentences for the *Summa contra Gentiles* led him boldly to accept God as the « subiectum » or formal object of the Science. In thus making the object of Theology to be God in Himself, and as principle and end of all creatures, he felt the necessity of including Ethics as a necessary part in his theological synthesis. For St. Thomas as for all subsequent thinkers, no theology could be complete that had no place for the Science of the moral life of union with God. The moment he saw that necessity he determined to create what might well be called the entirely new Science of Moral Theology.

#### *Creation of the Science of Moral Theology in the Summa Theologica.*

a) It was in 1265 that St. Thomas began his « milk for babes », the *Summa Theologica*. Perhaps there is more than a coincidence in the fact that he began it at the Convent of Santa Sabina on the Aventine. There he came under the spell not only of St. Dominic, the reformer of scientific and popular ethics, but of the first group of christians who for four centuries made the Aventine one of the holiest pilgrim places of christian mysticism.

In the short space of nine years, in spite of much journeying and many other writings, St. Thomas wrote, but failed to complete his *Summa Theologica*.

b) We do not know whether it became public as it was written; or whether the scholars of the West took it as a priceless legacy left to them by the genius whom they all recognised as supreme. At any rate we can judge of their astonishment when it was found that the dead genius had enriched Theology by what we have described as a new science of Moral Theology.

c) In the general plan of the *Summa Theologica* St. Thomas is even more faithful than in the *Contra Gentiles* to the plan of the Apostles' Creed and of the Sentences. Thus the treatise *De Deo Trino* comes back to its original place as the second treatise.

Moreover St. Thomas explicitly rejects the division of Theology into *Res* and *Signa*, although the division came recommended by the autho-

rity of St. Augustine, Peter Lombard and his own master, B. Albert the Great. Thus he writes in the opening of the *Summa*: « Quidam attendentes ad ea quae in ista scientia tractantur et non ad rationem » secundum quam considerantur, assignaverunt aliter subiectum huius scientiae - vel *Res* et *Signa*, vel opera reparationis, vel totum Christum, « id est Caput et membra (I, qu. 1, art. 7).

Truth has rarely been accompanied by greater boldness than is here shown by St. Thomas in setting aside for truth's sake, the three accredited masters of his thought.

An entire science - for it can be called nothing less - is as boldly given a place in the middle of the work.

PARS I.

I. DE DEO UNO.

II. DE DEO TRINO.

III. DE CREATIONE.

a) De Angelo.

b) De Mundo.

c) De Homine.

d) De Divina Providentia.

PARS I, II.

(Moral Theology).

a) De fine Hominis.

b) De Actibus Humanis in Genere.

PARS II, II.

c) De Actibus Omnium Statuum.

Theologicis	{	Fide
		Spe.
		Charitate.

Cardinalibus	{	Prudentia.
		Iustitia
		Fortitudine
		Temperantia.

d) De Actibus Particularium Statuum.

PARS III.

IV. DE INCARNATIONE.

V. DE SACRAMENTIS.

VI. DE NOVISSIMIS.

This scheme will serve to show how persistently the Apostles' Creed had served as the outline of (Dogmatic) Theology; and how boldly St. Thomas had created the Science of Moral Theology.

No wonder that his confessor, Fr. Bartholomew of Lucca, wrote in 1315: « Huius pontificis (Clementis IV) tempore, dictus doctor scripsit *Summam* quam in tres partes divisit, videlicet *Naturalem*, quia « ibi definivit de naturis rerum et primo de divina essentia, et secundo « de rebus creatis.

« Secundam partem vocat *Moralem*, quam divisit in duo volumina. « Unum volumen accepit in universalibus materiis, quae *Prima Secundae* « vocatur respectu philosophiae moralis. Alia vero pars principales « materias continet omnium virtutum et vitiorum, tota fundata et ornata « philosophorum dictis et rationibus, ac doctorum sacrorum auctoritatibus, quam *Secundam Secundae* respectu eiusdem materiae appellamus.

« Tertia autem pars Summae, quae est quantum volumen *Sacramentalis* vocatur » (*In Hist. Eccl.*, lib. 22, c. 39).

It need hardly be said that previous to this work of St. Thomas there was no Science of Moral Theology, although there was much writing on moral subjects. St. Ambrose in his *De officiis* had borrowed so largely from Cicero whom he followed in the title of his book that we might have expected something more scientific than he has left to us. His masterpiece is not a masterpiece of Moral Theology.

St. Augustine's *De Fide, Spe et Charitate* had given a fairly complete treatise on the CREED (Faith), the Lords Prayer (Hope); but a most meagre outline of the Decalogue (Charity). His little treatise was destined to beget the numerous progeny of Catechisms which have reached their best in the Catechism of the Council of Trent. But St. Augustine has left no treatise on Moral Theology.

Again. Hurter is voicing the common opinion when he writes; « Raymund of Pennafort became famous not only in Canon Law, but « also in Moral or Casuistic Theology, which his *Summa de Poenitentia* « either initiated or developed » (1).

Yet nowhere in the Scholarly works of the great Canonist who « commanded » the *Summa contra Gentiles*, are to be found even the outlines of a science of Moral Theology. Even the *Summa de Poenitentia et de Matrimonio* is little more than a guide to the actual church-

---

(1) HURTER, S. I., *Nomenclator Litterarius*, 1906, II, 364.



law on these two great Sacraments, for the use of priests who had the care of souls. Casuistry or case-law is undoubtedly a most needful subject for practical affairs. But it is not Moral Theology. It can hardly even be called a Science. In our own days there is a danger that our moral theologians may return to this mere casuistry which we thought was once and for all given its proper place by the writing of the *Secunda Pars* of the *Summa Theologica*.

No one had so great a share in the genesis of this *Secunda Pars*, as had Aristotle. St. Thomas had easily convinced himself that the Master's highest achievement was probably not in the sphere of Metaphysics but of Ethics. However that may be, it seems undeniable that the Ethics were taken over by St. Thomas with fewer changes than were the Metaphysics. This may have been because Aristotelian Metaphysics were largely the work of Aristotle, but in the Ethics shone the collective and secular wisdom not of Aristotle, but of Greece. The Metaphysics were the thought of a man; the Ethics were the life of a people.

That life and collective wisdom were nowhere more visible than in the classical synthesis of the four Cardinal virtues. The genius to whom we owe this classification is unknown. St. Thomas was following the authoritative lead of both Plato and Aristotle in making this classification the main division of his own vast Ethical synthesis. The reason for this wholesale appropriation of Greek ethics has probably dictated his broad minded words.

« Studium philosophiae secundum se est licitum et laudabile *propter* « *veritatem quam philosophi perceperunt, Deo illis revelante* ut dicitur ad « Romanos, I, 19.

« Quod notum est Dei manifestum est in illis; Deus enim illis manifestavit » (II, II<sup>ae</sup>, q. 167, a. 1 ad 3). Greek philosophy has never received a higher panegyric than in this word of the Angelic Doctor attributing it to a divine revelation.

The genius of St. Thomas is perhaps especially shown in the main divisions of his work. So natural and therefore wide-reaching is his plan that it seems to spring not from the thinker, but from the objects of his thought. For this reason every subsequent writer who has wished to add some little to the science of Moral Theology has been content to follow the lines of research laid down by St. Thomas.

Bartholomew of Lucca (ut sup.) had remarked that St. Thomas had commented on the Ethics and Metaphysics of Aristotle in a new and individual way. We have but to read this commentary on the Ethics to see how the genius of St. Thomas was finding and manifesting order

in the obscure tenseness of Aristotle. Yet this genius which had made the commentary greater than the text commented was not content with the perfection his commentary had reached. In the *Secunda Pars* of the *Summa* the order developed by St. Thomas is as far beyond the order of the Commentary as this commentary is beyond the text of Aristotle.

a) *The Summa created the Science of Christian Ethics.*

If anyone wishes to see what the science of ethics owes to the genius of St. Thomas he has but to compare his *Summa Theologica* with any of its predecessors. Such wonderful and fundamental treatises as *De Beatitudine*, *De Actibus Humanis* *De Passionibus*, and *De Habitibus* are almost unknown to those who did not know his *Summa*.

Again, few efforts of genius have been so successful as St. Thomas's grouping of the Seven Virtues, the Seven Gifts of the Holy Ghost, the Twelve Fruits of the Holy Ghost and the Beatitudes. These treatises were not unknown to the theologians who preceded St. Thomas. But what was unknown to them was the intrinsic order of these subjects; as well as their relation to the primary virtues of the soul. The theologians who had treated of the Seven Virtues and Vices and Seven Gifts, the Twelve Fruits, the Eight Beatitudes had scattered their treatises almost casually here and there in their *Summae*. The Lombard treating of Faith, Hope and Charity under the heading of the Incarnation is but an example of the disorder of thought which towards the end of the 13th century still awaited the hand and eye of a genius.

Not every reader of the *Secunda Pars* realises to what an extent it is based upon psychology. To such an extent does the Aristotelian grouping of the soul's faculties enter into this Moral Theology of St. Thomas that without a knowledge of this psychology almost every treatise, even the simplest, is largely unintelligible. But a knowledge of this psychology acts like a key to the most difficult treatises. It is largely because of this development of sound ethics from sound psychology that the treatises on Faith, Hope and Charity still remain unrivalled in their precision and depth. His predecessors have left us, very often, valuable collections of moral wisdom. St. Thomas has given us the Science of Ethics.

b) *Science of Political Economy.*

As we have pointed out already St. Thomas whilst thinking out the plan of the *Summa contra Gentiles* had begun the vast synthesis of Law and Grace. His intuition was so true that even in the final

draft of the *Summa Theologica* the two treatises *De Lege* and *De Gratia* are side-by-side. But how much has passed through the mind of the great craftsman! Law now becomes not merely an exposition of the Decalogue, but a profound treatise, — the most profound treatise ever written — on Economics and Political Economy. He has contrived to synthesise Aristotle's two treatises on Ethics and Politics. But he makes no doubt that Political Economy is a department of Ethics. Had modern political thinkers and statesmen borrowed this principle of the subordination of Politics to Ethics we should have been spared much untruth-telling and even bloodshed. There will be little unity and peace among the nations until the Ethics of St. Thomas are recognised as the master piece of Political Economy.

c) *Science of Ascetical Theology.*

It need hardly be added that the *Secunda Pars* may lay claim to have organised, not indeed Asceticism, but the Science of Ascetical Theology. It was remarked that St. Thomas followed the example of his holy Father St. Dominic in his devotion to the Collations of Cassian. William of Tocco has left on record this description: « Quia frequenter  
« contingit quod dum intellectus superius subtilius speculatur affectus  
« inferius a devotione remittitur, praedictus Doctor ad excitandam devo-  
« tionem die quolibet legere unam lectionem sibi de Patrum Collatio-  
« nibus solitus erat... In hoc sui Patris Dominici imitatus exemplum,  
« qui in dicto libro legens frequentius magnum perfectionis apicem  
« apprehendit » (1).

It may well be thought that the Asceticism of Cassian appealed to him a) because it was primitive; b) more scientific than subsequent treatises; and c) it incorporated more Grecian ethical teaching than is commonly detected. It is no exaggeration to say that by incorporating all the wisdom of Cassian into a synthesis of Greek moral philosophy and christian revelation, St. Thomas has given us the first scientific treatise on Asceticism. Moreover even as the Political Economy of St. Thomas is made to rest on Ethics, so is the Ascetical Theology. No writer on Asceticism should be accredited until he has very carefully studied the principles of Moral Theology, which are nowhere found in such purity as in the *Secunda Pars* of the *Summa Theologica*.

Lastly even as in the hands of St. Thomas Ethics become Political Economy and Ascetical Theology, so also do they become Mystical Theology.

---

(1) Cfr. GUL. DE TOCCO: *Vita*.



d) *Science of Mystical Theology.*

St. Thomas had so firmly based his Ethics on Dogma and Psychology that its teaching contains the principles of Mystical Theology in a profusion which provides almost all later mystical writers with their mystical outfit. This startling fact received strange corroboration from the life of the mystical writer St. John of the Cross. A recent Carmelite biographer of St. John of the Cross has written: « It has been recorded that during his studies he particularly relished psychology; this is amply borne out by his writings. St. John was not what one would term a scholar. He was, however, intimately acquainted with the *Summa* of St. Thomas, as almost every page of his works proves. He does not seem to have ever applied himself to the study of the Fathers ...

« The key to the whole treatise will be found in the 7<sup>th</sup> chapter or the 2<sup>nd</sup> Book. As has already been stated, the whole work is based upon the view St. Thomas Aquinas takes of the essence and operation of the senses and his treatise on Virtues » (1).

What this accredited mystic and mystical writer affirmed by his life and writings has recently received the solemn sanction of the highest authority in the Church. In a letter to the editor of the review *La vie spirituelle*, His Holiness Benedict XV wrote « ... Hic accedit quod cum multi hac aetate supernaturalem vitam negligant, vel eius loco vanum quemdam colant mollemque pietatis sensum, necesse omnino est ut saepius recogitetur quid hac in re tradiderunt una cum Sacra Scriptura, Sancti Patres, *idque Aquinate praesertim magistro*, qui quidem ipsorum doctrinam *de elevatione vitae supernaturalis* tam lucide exposuit; ac praeterea quibus conditionibus proficiat gratia virtutum et donorum Sancti Spiritus, quorum perfectio *vita mystica* continetur » (2).

His Holiness Pope Pius XI has made this encomium of his predecessor still more explicit.

« Nec minus nobilitata est ejus in asceticis mysticisque scientia; is enim, universa morum disciplina ad virtutum rationem donorumque revocata, eandem vel rationem vel disciplinam egregie definivit pro vario homine ordini sive qui commune institutum secuti, velint

---

(1) ASCENT OF MT. CARMEL, *Essay on the development of Mysticism in the Carmelite Order*, by Benedict Zimmerman, O. C. D., London, Thomas Baker, 1906, pp. 13-17.

— (2) *Analecta S. O. Praed.*, nov.-dec. 1921.

« vivere, sive qui ad christianam spiritus perfectionem absolutionem  
« contendant .... haec et talia asceticae mysticaeque theologiae capita  
« si quis pernosse volet, is Angelicum in primis Doctorem adeat oportet » [STUDIORUM DUCEM].

Our thesis is thus proved. Before St. Thomas wrote his *Summa Theologica*, Theology was but a Commentary on the Apostles' Creed. It was the genius of St. Thomas to add the Science of Moral Theology to the existing theological synthesis. At one stroke he created a Science of Christian Ethics, which also proves to be a Science of Political Economy, Asceticism and Mysticism.

LAUS TIBI DOMINE.

London N. W. 5, Southampton Road, St. Dominic's Priory.

P. VINC. MC NABB, Ord. Praed.,  
*Magister in S. Theol., ex Provincia Angliae.*

---

## DE POSSIBILITATE PECCATI EX PARTE NOSTRI

---

In hac brevi dissertatione, quaestio non erit de possibilitate mali in genere, sive ex parte Dei, sive ex parte ipsius entis (1). Considerabimus malum in actione humana, scilicet peccatum, et tantummodo prout ex parte nostri est possibile, seu prout possumus tali vel tali particulari peccato consentire.

\*  
\* \*

Peccatum est actus voluntarius, et propterea, sicut actus virtuosus, procedit ab appetitu nostri boni, nam omne agens agit propter finem seu bonum assequendum et primario propter bonum ipsius agentis.

Ille appetitus boni proprii, apud creaturam inanimatam, non est elicitus, scilicet non ab huius boni cognitione dependet. Apud animal irrationale, ille appetitus, licet elicitus, non recognoscitur ut sic ab ipso animali, quoniam sensus non reflectitur supra seipsum, sed fit per modum instinctus a quo determinate et necessario actiones procedunt. Apud autem creaturas racionales, ille appetitus seu voluntas boni proprii, a conscientia recognoscitur per reflexionem supra seipsam et fit quasi generalis impulsus omnium actionum.

Voluntas humana est appetitus elicitus qui tendit ad bonum sed prout illud bonum specificatur ab intellectu. Intellectus autem concipit bonum universale quod a nullo bono particulari exauriri potest. Omnia bona particularia, vicissim concupita et etiam possessa nunquam desiderium nostrum implere possunt. Nam unumquodque horum bonorum apparet finitum; et quodcumque sit, non potest appetitum felicitatis nostrae totaliter quietare.

Naturaliter appetimus felicitatem nostram sed indeterminate in hoc vel in illo particulari bono. Ergo quidquid nobis apparet sub ratione boni eligere possumus, et illud cum libertate eligere.

Haec libertas, secundum quam homo naturaliter appetens felicitatem suam potest illam quaerere in hoc vel in illo particulari bono, est radix prima possibilitatis peccati (2).

---

(1) Cf. *Summ. theol.*, p. I, q. XLVIII, XLIX; Q. Disp. *De malo*, q. I. — (2) « Felicitatem indeterminate et in universali omnis rationalis mens naturaliter appetit, et



\*  
\* \*

In peccato, homo eligit libere bonum sibi conveniens, sed eligit illud contradicendo legi morali et etiam cognoscendo hanc contradictionem. Nam ad peccandum oportet quod cognoscatur lex quae imperat actum cuius omissio est peccatum, vel quae defendit actum, quo posito, peccatum fit.

Coram conscientia nostra, peccatum se praebet sub his duobus respectibus: ratio videt bonum conveniens seu delectabile ab actu peccaminoso fruendum et simul videt quod ille actus est contra legem:

Antequam peccatum committatur, illae duae aestimationes, prima pro delectatione, altera pro lege, inter se pugnant apud conscientiam, et haesitationem ponunt usque adeo ut delectatio peccati eligatur.

In hoc instanti electionis, peccator vult directe et primario delectationem, sed quia haec delectatio esse non potest sine deformitate peccati, vult etiam hanc deformitatem saltem indirecte. Velle malum bono coniunctum et illi coniunctum inseparabiliter, est etiam velle illud positive licet indirecte. Peccator intendit formaliter delectationem invenire sed cum tanta efflagitatione quod illi parum interest quod per hunc deordinatum actum Deo displiceat (1).

---

circa hoc deficere non potest; sed in particulari non est determinatus motus voluntatis creaturae ad quaerendam felicitatem in hoc vel in illo; et sic in appetendo felicitatem aliquis peccare potest, si eam quaerat ubi quaerere non debet, sicut qui quaerit in voluptatibus felicitatem; et ita est respectu omnium bonorum: nam nihil appetitur nisi sub ratione boni, ut Dionysius dicit (cap. IV, *De div. nom.*). Quod ideo est, quia naturaliter inest menti appetitus boni, sed non huius vel illius boni: unde in hoc peccatum incidere potest » (Qu. Disp. *De verit.*, q. XXIV, a. 7, ad 6). Cf. *ibid.*, art. 8.

(1) « Voluntas semper fertur principaliter in bonum aliquod; et ex vehementi motu in aliquod bonum contingit quod sustineatur malum quod est illi bono coniunctum » (Qu. Disp. *De malo*, q. III, a. 12, ad 2). « ... Si contingat quod aliquis in tantum velit aliqua delectatione frui, ... ut non refugiat incurrere deformitatem peccati, quam percipit esse coniunctam ei quod vult, non solum dicetur velle illud bonum quod principaliter vult, sed etiam ipsam deformitatem, quam pati eligit ne bono cupito privetur; unde adulter et delectationem vult quidem principaliter et secundario vult deformitatem » (*De malo*, q. III, a. 12). — « Homo, qui peccat, licet per se non velit deformitatem peccati, tamen deformitas peccati aliquo modo cadit sub voluntate peccantis, dum scilicet, magis eligit deformitatem peccati incurrere quam ab actu cessare » (*Ibid.*, art. 2, ad 1).

\*  
\* \*

Sed quomodo possumus peccato consentire quando clare vidimus quod, sequendo concupiscentiam contra legem divinam, malum eligimus, bonum nostrum deserentes? Nam, quamvis velimus indirecte deformitatem peccati, tamen ipsam accepimus, consentiendo delectationi licet cum privatione nostri veri boni. Conscientia nostra, per educationem, instructionem et scientiam moralem, non ignorat ubi verum bonum nostrum reperiri potest, scilicet in observatione legis divinae. Et tunc questio est: quomodo tanta stultitia in homine rationali advenire potest ut agat contra rationem et etiam contra naturam, nam id quod est contra ordinem rationis proprie est contra naturam hominis in quantum est homo (1).

Animadvertendum est quod homo non est tantum creatura rationalis sed etiam animal rationale. In homine est duplex natura, scilicet rationalis et sensitiva, et consequenter duplex appetitus, scilicet rationalis et sensitivus. Bonum completum hominis simul comprehendit bonum rationale et bonum sensibile, et utrumque apparet desiderandum. Ratio nostra apprehendit ut bonum nobis id quod convenit naturae nostrae sensibili sicut et naturae nostrae spirituali, nam ratio dat specificationem omnibus inclinationibus totius suppositi. Et propter hoc, in conscientia nostra, intentiones et inclinationes saepe inter se colliduntur; et voluntas nostra trahitur huc vel illuc cum haesitatione et maerore.

Sed si homo naturaliter desiderat et vult bonum suum proprium sive spirituale, sive sensibile, desiderat et vult cum maiori proclivitate bona quae sunt secundum sensum delectabilia.

Atqui plerumque peccatum consistit in actione vel omissione cui consentimus, illecti ab apprehensione boni sensibilis et magis allicientis nostrum appetitum quam bonum spirituale seu morale (2).

---

(1) « Homo in specie constituitur per animam rationalem. Et ideo id quod est contra ordinem rationis, proprie est contra naturam hominis in quantum est homo; quod autem est secundum rationem est secundum naturam in quantum est homo... Unde virtus humana quae hominem facit bonum et opus ipsius bonum reddit, in tantum est secundum naturam hominis, in quantum convenit rationi; vitium autem in tantum est contra naturam hominis, in quantum est contra ordinem rationis » (I<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q. LXXI, art. 2).

— (2) « In homine est duplex natura, scilicet rationalis et sensitiva. Et quia per operationem sensus homo pervenit ad actus rationis, ideo plures sequuntur inclinationes naturae sensitivae quam ordinem rationis: plures enim sunt qui assequuntur principium rei quam qui ad consummationem perveniunt. Ex hoc autem vitia et peccata in

Quia haec proclivitas ad delectationem sensibilem est fundamentum psychologicum plurimorum peccatorum, oportet illius causas et radices singulatim exponere.

\*  
\*\*

In natura humana, si esset integra, praevaleret semper inclinatio rationis, sed in natura ab originali peccato corrupta, praevalet inclinatio ex inferioribus viribus. Ut experimentum docet, proniores sumus ad ea eligenda quae sunt secundum carnalem sensum delectabilia.

Animadvertendum est quod haec praevalens propensio non debet iudicari in abstracto, verbi gratia ratiocinando, extra casum tentationis realiter expertae, an de iure bonum spirituale maius sit pro nobis quam sensibile. Sed iudicanda est in realitate facti: experimur, in hac praesenti et instanti tentatione, quod vehementius trahimur per delectationis illecebras quam per illud bonum morale ex renisu huic tentationi a nobis fruendum.

Et quidem bona sensitivae naturae sunt quoad nos magis connaturalia.

Ab ineunte aetate haec bona et haec sola fuerunt in usu nostro. In infantia, delectabamur tantummodo ex bono sensibili et praecipue ex illo bono quod est per gustum et per tactum. Iam pueri et ad usum rationis pervenientes, paulatim addiscimus quid est bonum et quid est malum, scilicet quod imperatur a Deo et ab eodem prohibetur; nihilo minus valde durum concupiscentiae sacrificium nobis apparebat. Ad adolescentiam progredientes, dispositiones firmiores acquisivimus ex animadversionibus et consiliis parentum nostrorum, ex inventione nostrae prudentiae, ex experimento aliorum et ex perseveranti animo; sed tamen peccatum perpetuo videbatur ut quid iucundum et valde delectabile, dum actus virtuosus, licet a nobis electus et adimpletus, quid dolorosum. In maturitate aetatis, quando iam pervenimus ad quamdam stabilitatem virtuosam, et cum promptitudine, facilitate et etiam cum gaudio spirituali cupiditates coercentes, legem divinam sequimur, tamen cruciati manemus, in ipso actu virtuoso, ex iactura delectationis sensibilis. Pronior est appetitus noster ad bona in quibus concupiscentia

---

hominibus proveniunt, quod sequuntur inclinationem naturae sensitivae contra ordinem rationis » (I<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q. LXXI, a. 2, ad 3). — « Habet humana mens duas contrarias inclinationes. Unam quidem in bonum, ex instinctu rationis... Alia inclinatio inest humanae menti ex inferioribus viribus; et praecipue secundum quod sunt ex originali peccato corruptae; qua scilicet inclinatur mens ad ea eligenda quae sunt secundum carnalem sensum delectabilia » (*De verit.*, q. XXIV, a. 12).



delectatur in praesenti et secundum sensum quam ad bona secundum rationem concepta et aliquando tantummodo futura, sicut praemium aeternum bonis actionibus nostris promissum (1).

Diligenter notandum est quod haec inclinatio ad delectationem sensibilem et afflicta ex huius privatione prosequens non tolluntur neque per virtutem acquisitam neque per virtutem infusam; quia in virtuositate et perfectis remanet colluctatio carnis contra spiritum. Virtus sive acquisita sive infusa tantum facit ut homo a passionibus non effrenate moveatur et non consentiat harum effrenationi scilicet peccato.

In hoc tamen praevallet virtus acquisita in quantum ista impugnatio minus sentitur et inclinatio ad delectationem minuitur; quia per assuefactionem molestiae passionum paulatim deprimuntur. Virtus infusa, ab amore charitatis informata, magis roboratur ad resistendum, ipsa manente, tentationibus peccati; sed quia non resultat ex dispositione acquisita ab ipsis potentiis sensitivis, non diminuit harum ipsarum offensiones. Infunditur a Deo cum gratia sanctificante et aliis virtutibus supernaturalibus et per eam datur capacitas seu potentia actionis supernaturalis sed non eiusdem facilitas et pronitas (2).

Potentior ad sensibilia inclinatio, quae communis est omni homini ab originali peccato, diversificatur etiam in singulis hominibus relative ad maiorem vel minorem proclivitatem. Est maior vel minor pro unoquoque individuo relative ad circumstantias; nam passio est cum transmutatione organica, et propterea dependet, in sua violentia et impetu,

---

(1) Cf. II<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q. CXXXVI, a. 3, ad 1. — (2) « Passiones ad malum inclinantes non totaliter tolluntur neque per virtutem acquisitam neque per virtutem infusam, nisi forte miraculose; quia semper remanet colluctatio carnis contra spiritum, etiam post moralem virtutem... Sed tam per virtutem acquisitam quam infusam huiusmodi passiones modificantur, ut ab his homo non effrenate moveatur. Sed quantum ad aliquid praevallet in hoc virtus acquisita, et quantum ad aliquid virtus infusa. Virtus enim acquisita praevallet quantum ad hoc quod talis impugnatio minus sentitur; et hoc habet ex causa sua: quia per frequentes actus quibus homo est assuefactus ad virtutem, homo iam dissuevit talibus passionibus obedire, cum consuevit eis resistere; ex quo sequitur quod minus earum molestias sentiat. Sed praevallet virtus infusa quantum ad hoc quod facit quod huiusmodi passiones, etsi sentiantur, nullo tamen modo dominantur; virtus enim infusa facit quod nullo modo obediatur concupiscentiis peccati, et hoc facit infallibiliter, ipsa manente... » (*De virt.*, q. I, a. 10, ad 14). « Habitus moralium virtutum infusarum patiuntur interdum difficultatem in operando, propter aliquas dispositiones contrarias ex praecedentibus actibus relictas. Quae quidem difficultas non ita accedit in virtutibus moralibus acquisitis, quia per exercitium actuum, quo acquiruntur, tolluntur etiam contrariae dispositiones » (I<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q. LXV, a. 3, ad 2).

ab externis et internis sensibus quarum apprehensiones et phantasmata valde differunt secundum circumstantias. Imo unusquisque habet, ex complexione naturali, praedispositiones innatas secundum quas diversi-mode se habent inclinationes eius sive secundum appetitum concupiscibilem sive secundum irascibilem. Ex hoc sequitur quod praeter communem inclinationem ad desideranda magis bona sensibilia quam spiritualia, aliqui ad delectationes secundum passiones potissime trahuntur (1).

Concludendum est ergo quod peccatum est possibile quia plerumque oritur ex concupiscentia boni delectabilis secundum sensum et quia hoc bonum - de facto et salva libertate - appetitum nostrum magis allicit quam bonum secundum rationem (2).

\* \* \*

Haec pronitas appetitus ad bonum secundum sensum nondum est ultima radix subiectiva peccati, quia non omne peccatum est secundum passiones sensitivas, verbi gratia, peccatum infidelitatis. Imo etiam peccatum sensualitatis sicut omne peccatum a profundiore fonte oritur, scilicet, in peccatore, ex inordinato sui amore.

Naturaliter homo amat seipsum. Omne ens se amat quia appetit suum esse et omne quod est suum bonum. Ille amor habet necessario pro objecto primario bonum sui ipsius amantis, quia agens non potest agere propter bonum sui ipsius nisi quia amat seipsum.

Amare seipsum in agendo et per actionem velle sui bonum convenit virtuoso sicut peccatori, quia convenit omni agenti. Sed virtuosus agit propter id quod illi apparet suum bonum et est verum bonum, dum peccator agit propter id quod apparet suum bonum et non est verum bonum. Peccator amat se amore inordinato.

Sed tunc instat quaestio: quomodo homo, qui naturaliter seipsum amat, potest modo inordinato amare seipsum?

Amare seipsum est amare in seipso id quod aestimatur esse amandum. Ideo omnis homo naturaliter aestimat amandum in seipso et pro seipso existentiam, exercitium facultatum intellectus et sensuum, appetitus voluntatis et appetitus sensitivi. Omnis homo, quicumque sit, virtuosus sive vitiosus, amat se esse et omne quod per actionem suam sibi confert bonum.

---

(1) Cf. II<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q. XXXV, a. 1, ad 2. — (2) « Ex hoc quod aliquid proponitur ut appetibile secundum sensum et appetitus sensitivus inclinatur in illud, ratio interdum cessat a consideratione regulae debitae: et sic voluntas producit actum peccati » (I<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q. LXXV, a. 2, ad 1).

Sed amor sui et boni proprii per actionem acquirendi non elicitur nisi per specificationem intellectus et secundum aestimationem quam quisque habet de bono proprio. Amo meipsum et bonum meum sed in quantum, secundum dispositiones meas habituales, existimo bonum meum. Bonum meum autem potest mihi apparere promissum et desiderandum secundum duos respectus: primo secundum hominem interiorem scilicet secundum bona spiritualia; deinde secundum hominem exteriorem scilicet secundum bona sensibilia. Et ego meipsum amo duobus amoribus inter se pugnantibus, quia saepe illud quod aestimo ut bonum meum secundum spiritum contradicit bonum meum secundum delectationem sensus.

Virtuosus ordinate amat seipsum in suo bono optimo et vero, et vult in seipso hominem interiorem praeesse. Peccator amat se inordinate quia bonum oppositum bono morali iudicatur sibi ut melius. Et propterea quia apparet ut melius et magis conveniens sive propter pravas dispositiones anteriores, sive propter ardorem et impetum tentationis actualis, peccator eligit actionem malam per amorem inordinatum, amans ut bonum suum et nunc sufficiens bonum inferioris partis. Non se diligit peccator secundum bonum superius quod tamen deberet eximie diligere. Et ideo potest dici quod non vere seipsum amat.

Et etiam dicendum quod potius se odit, dum virtuosus diligit seipsum vera amicitia. Et super hoc loquitur D. Thomas his praeclaris verbis quorum pulchritudinem nullum commentarium augeret imo contra offenderet: « Quinque (secundum philosophum) sunt amicitiae propriae. Unusquisque enim amicus primo quidem vult suum amicum esse et vivere; secundo vult ei bona; tertio operatur bona ad ipsum; quarto convivit ei delectabiliter; quinto concordat cum ipso quasi in iisdem delectatus et contristatus. Et secundum hoc boni diligunt seipsos quantum ad interiorem hominem, quia etiam volunt ipsum servari in sua integritate; et optant ei bona eius, quae sunt bona spiritualia; et etiam ad assequenda operam impendunt; et delectabiliter ad cor proprium redeunt, quia ibi inveniunt et bonas cogitationes in praesenti et memoriam bonorum praeteritorum et spem futurorum bonorum, ex quibus delectatio causatur; similiter non patiuntur in seipsis voluntatis dissensionem, quia tota anima tendit in unum. E contrario autem mali non volunt conservari integritatem interioris hominis; neque appetunt spiritualia eius bona; neque ad hoc operantur; neque delectabile est eis secum convivere redeundo ad cor, quia inveniunt ibi mala et praeterita et praesentia et futura quae abhorrent; neque etiam sibi ipsis concordant propter conscientiam remordentem propter illud Psal.: *Arguam*



*te et statuam contra faciem tuam.* Et per eadem probari potest quod mali amant seipsos secundum corruptionem exterioris hominis ... » (1). Imo contra, boni qui aestimant principale in seipsis rationis naturam seu interiorem hominem, diligunt id quo seipsos melius esse reputant et propter hoc vere seipsos diligunt.

\*  
\* \*

Demum, amor sui inordinatus a quo procedit peccator ad malum, ulterius et sicut in ultima radice fundatur in superbia propriae excellentiae.

Nam peccator, libere et voluntarie agens, scilicet ut dominus sui iudicii, non ignorat suum peccatum esse contra legem divinam. Dum eligit peccatum, conscientia sua arguet et remordet hunc actum esse delictum et inobedientiam. Et tamen istum eligit, aestimans hoc praesens iudicium practicum esse optimum etiam melius quam iudicium rationis regulatae a lege divina. Et unde provenit talis insania? nisi ex superbia quae resistit obedire imperio alieno etiam divino et non vult admittere, ut dictamen actionis, nisi iudicium suum et proprium, et praecise quia suum et proprium.

Dum apud virtuosum, caritas submittit amori Dei omnes amores et voluntates, cum iucunditate huius sacrificii, e contra apud peccatores superbia hoc obsequium recusat. Revera peccator non semper vult directe et cum malitia hanc inobsequentiam, sed saltem illam vult indirecte quia iudicat esse concupiscendum id quod secundum legem divinam concupisci non potest (2).

Ergo peccator in peccando amat seipsum inordinate et tanti seipsum aestimat ut ius imperandi Deo ipso denegat. Amat se usque ad contemptum Dei.

Le Saulchoir Kain, Belgium.

P. HEINRICUS-DOMINICUS NOBLE, Ord. Praed.,  
*Professor in Collegio Stud., ex Provincia Franciae.*

---

(1) II<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q. XXV, a. 7; Cf. I<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q. XXIX, a. 4; *De virt. card.*, q. II, a. 12, ad 6.  
— (2) « ... Secundum quamdam diffusionem sui imperii, (caritas) est communis omnibus virtutibus; unde dicitur forma et mater omnium virtutum. Et similiter superbia ... secundum quamdam diffusionem proprii imperii est commune peccatum ad omnia; unde dicitur radix et regina omnium peccatorum... Si accipiatur peccatum superbiae secundum effectum, communiter invenitur in omni peccato; est enim quidam effectus superbiae, non subdi regulae superioris: quod facit quicumque peccat, in quantum non subditur legi Dei » (*De malo*, q. VIII, a. 2). Cf. *Ibid.*, ad 11, 12, 13 et 16. — Cf. II Sent., dist. XLII, q. 1, a. 3; q. II, a. 3, ad 1.

# DE SPECIALI INSPIRATIONE SPIRITUS SANCTI SECUNDUM CHARITATIS AUGMENTUM

---

## PRINCIPIA FUNDAMENTALIA THEOLOGIAE MYSTICAE SECUNDUM SANCTUM THOMAM.

Nemini dubitandum foret mysticam theologiam S. Thomae, in iis praesertim inveniri, quae ipse scripsit circa Spiritus Sancti dona eorumque relationem ad charitatem ex una parte, et ex altera parte ad contemplationem infusam. Veruntamen saepe leguntur tantum, et quidem festinanter, articuli *Summae Theologicae*, I<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q. 68, qui *de donis in communi* agunt, vel etiam articuli II<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q. 8, 9, 45 *de donis intellectus, scientiae, sapientiae*, nec satis considerantur eorum relationes ad ea quae dicta sunt, in II<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q. 24, a. 9, *De tribus charitatis gradibus*, incipientium scilicet, proficientium et perfectorum, nec distincte in memoriam revocantur ea quae ipsemet S. Doctor docet in I<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q. 111, a. 2, *De gratia operante*, ad quam reducit specialem Spiritus Sancti inspirationem.

Nil igitur mirum si non satis videatur illud proprium ac sublime, quod revera in S. Thomae doctrina de donis invenitur.

Hoc e contra, quamvis breviter, optime signatum invenimus in scripto omnium usque nunc completissimo circa dona, in perlongo scilicet articulo P. Gardeil, O. P. (*Dictionnaire de Théologie catholique*), t. IV, 1919, col. 1728-1781.

Laudatus theologus, postquam in parte historica sui articuli ostendisset doctrinam de donis ex S. Scriptura et ex Ss. Patribus tum graecis tum latinis originem habere, atque primorum theologorum scholasticorum tentamina recoluisset, examini tandem subiicit scripta eorum, qui primum doctrinam de donis systematice tractaverunt, scripta scilicet Alexandri Halensis, S. Bonaventurae, B. Alberti M. et S. Thomae Aquinatis. Ac optime ostendit quomodo maximi illi scholasticorum fortiter restiterint duobus Guillelmis, Antisiodorensi scilicet et Parisiensi, qui negabant specificam differentiam donorum, eaque ad virtutes reducebant, viam hoc modo sternentes doctrinis nominalium saeculi XIV. « Ces quatre grands

théologiens, ait P. Gardeil, loc. cit., col 1776, ont consacré au fond la doctrine ancienne, qui distinguait les dons des vertus en les considérant comme des *primi motus in corde...*; mais, au lieu d'identifier dons et grâces actuelles, ils ont vu dans le don, du moins St. Thomas, la disposition subjective à recevoir les plus sublimes parmi ces dernières. Saint Thomas, de plus, avec une magnificence de synthèse incomparable, a rattaché ce coin de doctrine à ce que la philosophie d'Aristote et sa propre théologie ont de plus élevé, de plus profondément vrai, touchant la primauté de l'agir divin. Il l'a ramené ainsi aux tout premiers principes, qui tant en philosophie qu'en théologie régissent les questions de l'action divine comme telle, c'est-à-dire se développant conformément à la loi intime de l'Etre divin, et lui a assuré, par cette systématisation, la solidité indestructible de toute doctrine rattachée aux principes premiers, évidents par eux-mêmes ou premièrement révélés » (1).

Intentio nostra nunc est:

1<sup>o</sup> Ostendere quod iuxta S. Thomam, specialis inspiratio Spiritus Sancti, cui per dona dociles efficimur, differt omnino a gratia actuali communi, quae necessaria est ad exercitium virtutum infusarum.

2<sup>o</sup> Notare progredientem elevationem huius specialis inspirationis in incipientibus, proficientibus et perfectis; ac praecipue sistere in consideratione donorum scientiae, intellectus et sapientiae.

## I.

### *De inspiratione speciali Spiritus Sancti, a gratia actuali communi distincta*

Ut profunde notavit iam P. del Prado, O. P. (2), ad bene intelligendam hanc doctrinam, distinguendi sunt cum S. Thoma diversi modi quibus Deus intellectum ac voluntatem nostram movet, et hoc tam in naturali quam in supernaturali ordine. Tres enim praecipuos et diferentes modos divinae motionis posuit S. Doctor in ordine naturae, aliosque tres iis secundum proportionem similes in ordine gratiae; qui omnes exprimuntur sequenti schemate, quod a nobis statim explicabitur:

(1) Cf. GARDEIL, *Le Donné révélé et la théologie*, Paris, Gabalda, 1910: III. Les systèmes théologiques comparés entre eux, p. 266-286. Cf. etiam opus eiusdem auctoris *Les dons du Saint-Esprit dans les Saints Dominicains*, Paris, Gabalda. Introductio. —

(2) *De Gratia et libero arbitrio*, Fribourg (Suisse), 1907, t. II, p. 201 ..., 225 ..., 247 ...





titudinem odisse possimus, vel aliud ei praeferre (1). Ad hanc beatitudinem semper tendimus, et talis tendentia est sub quadam confusione in ipsum Deum; quamvis non semper practice iudicemus in eodem Deo esse sitam beatitudinem nostram (2).

Unusquisque naturaliter appetit esse beatum: « mettre le bonheur où il faut, c'est la source de tout bien, et la source de tout mal est de le mettre où il ne faut pas » (3). Propterea praedicatio Iesu a beatitudinibus evangelicis exordium coepit; per ipsas enim, contra huius saeculi opinionem, nobis ostenditur ubi vera bona sint quaerenda.

Si hunc primum voluntatis actum, seu naturale beatitudinis appetitum, in se et independenter ab actibus qui possent illum sequi, consideremus, patet non posse in eodem esse peccatum. Non enim dicitur ad hunc primum actum a seipsa moveri voluntas, quippe quae ad aliquem actum proprie non *sese moveat* nisi in virtute anterioris actus; sicut in virtute actus quo vult ipsum finem movet se ad eligenda media (4). Hic autem quaestio praecisa est de primo voluntatis actu, in quo non potest igitur peccare; movetur enim a Deo, absque hoc quod seipsam moveat, quamvis actum suum vitaliter eliciat (5).

Secundus modus divinae motionis ille est cuius virtute liberum arbitrium nostrum se determinat, in ordine naturali ad hoc vel illud volendum, ad tale verum aut apparens bonum. In tali autem actu voluntas nostra, non solum *vitaliter*, sed etiam *libere* se habet, atque *seipsam movet* in virtute anterioris actus ad illum eliciendum; ideoque in eodem peccare potest (6). Evidens autem est Deum, per motionem suam, causam mali esse non posse, eo ipso modo quo causa est boni; ac propterea dicendum est, motionem qua movet Deus liberum hominis arbi-

---

(1) I<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q. 10, a. 1 et 2. — (2) I<sup>a</sup>, q. 2, a. 1, ad 1<sup>m</sup>: « Cognoscere Deum esse in aliquo communi, sub quadam confusione, est nobis naturaliter insertum, in quantum scilicet Deus est hominis beatitudo; homo enim naturaliter desiderat beatitudinem; et quod naturaliter desideratur ab homine, naturaliter cognoscitur ab eodem. Sed hoc non est simpliciter cognoscere Deum esse, sicut cognoscere venientem, non est cognoscere Petrum, quamvis sit Petrus veniens: multi enim perfectum hominis bonum, quod est beatitudo, existimant divitias, quidam vero voluptates, quidam autem aliquid aliud ». — (3) BOSSUET, *Méditations sur l'Évangile*, 1<sup>re</sup> méditation. — (4) I<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q. 9, a. 3: « Intellectus per hoc, quod cognoscit principium, reducit seipsum de potentia in actum, quantum ad cognitionem conclusionum. Et hoc modo movet seipsum. Et similiter voluntas, per hoc quod vult finem, *movet seipsam* ad volendum ea quae sunt ad finem »; et ibid., ad 1<sup>m</sup>, et I<sup>a</sup>, q. 63, a. 5. — (5) I<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q. 9, a. 6, tertia obiectio et responsio ad ipsam. — (6) Cf. I<sup>a</sup>, q. 63, a. 1, ad 4<sup>m</sup>; a. 5; a. 6; et I<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q. 79, a. 1 et 2.

trium ad se determinandum ad actum naturaliter bonum, non eandem esse ac motionem qua Ipsemet est causa actus physici (seu materialis) peccati, absque hoc quod sit causa malitiae eiusdem actus (1).

Actus bonus est totaliter a Deo, sicut a sua causa prima, et totaliter etiam a nobis, sicut a causa secunda: dicit enim Apostolus: « Quid habes quod non accepisti? » (2). Actus vero malus, in sua deordinatione ac malitia inspectus, non est a Deo, sed a solo nostro libero arbitrio defectibili maleque disposito (3), sicut claudicatio, in quantum actio, est a virtute motiva ipsius claudi, sed in quantum est defectuosus gressus, dependet a curvitate tibiae (4). Ad differentiam divinae motionis nos applicantis ad bonum, motio quae requiritur ad actum materiale (physicum) peccati, praesupponit divinam permissionem deordinationis in eodem actu peccati contentae.

Propter altissimas rationes quarum solus iudex est, sinit Deus huiusmodi deordinationem fieri; nullomodo vero potest eandem causare.

Cum enim Deus sit principium indefectibile totius boni ac ordinis, non potest in actu peccati malum causare, minus adhuc quam oculus, videns alicuius fructus colorem, possit eiusdem saporem percipere; quia malum morale nullo modo cadit sub obiecto adaequato omnipotentiae divinae, sicut nec etiam sonus sub obiecto visus. Utique Deus, quamvis ad hoc non teneatur, saepe remedium affert defectibus liberi nostri arbitrii; non semper tamen hoc facit, et propterea magnum in eo mysterium clauditur.

Tertius divinae motionis modus in ordine naturali ille est de quo loquitur S. Thomas, citans Ethicam ad Eudemum. Dicitur autem in hoc opere, Aristoteli adscriptum, quod verius tamen, sub eius quidem influxu, ab aliquo discipulo platonica doctrina imbuto videtur confectum: « Hoc

---

(1) Alioquin sequeretur Deum *non esse magis* causam actus boni quam peccati; quod esset contra definitionem Concilii Tridentini, sess. 6, can. 6: « Si quis dixerit mala opera ita ut bona Deum operari, non *permissive* solum, sed *proprie* et *per se*, anathema sit ». Si concursus divinus *simul* tantum se haberet, vel esset quaedam *indifferens* praemotio, tali concursu Deus non magis esset causa actus boni quam peccati. Ratio quare Deus non esset causa peccati, est quia eius concursus esset tantum simultaneus et indifferens; et propter hanc eandem rationem, neque *proprie* esset causa actus boni. Cf. I<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q. 79, a. 2 et Thomistas in hunc articulum. — (2) I Cor., IV, 7. In *Comment. super hanc Epistolam* ostendit S. Thomas, omnia bona esse a Deo, etiam bonam determinationem nostri liberi arbitrii, in quantum ipsa a mala determinatione distinguitur. Cf. I<sup>a</sup>, d. 23, a. 5; I<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q. 109, a. 2. — (3) I<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q. 79, a. 1 et 2. — (4) *Ibidem*.



enimvero quaeret forsán quispiam, an fortuna eius ipsius causa sit, ut quid, et quando oporteat, concupiscatur. Sed nonne sic omnium erit? nam et cognoscendi consultandique. Neque enim consultans consultavit, et tunc consultavit, sed principium est quoddam; neque cogitans cogitavit, atque in infinitum eiusmodi fiat progressio. Neque igitur cogitandi intellectus principium, neque consultandi consilium. Quid igitur aliud nisi fortuna?... Ipsa autem (quaeritur) quare talis sit ut hoc praestare queat. Quae quaestio huc redit: quid sit principium motus in anima. Patet vero, quemadmodum in universo est Deus, sic etiam in anima: moventur enim omnia ab inexistente in nobis numine. Rationis autem, non ratio, sed praestantius quidpiam est principium. Quid autem et scientia et intellectu superius est nisi Deus... quocirca veteres dixerunt: felices appellantur quicumque irracionales ad recte agendum impelluntur; nec velle ipsis confert: principium enim in se habent et intellectu et voluntate praestantius... (Quidam etiam) divino numine utuntur, quod bene cernit et futurum et praesens » (*Moral. Eudem.*, lib. VII, c. 14).

Ipsé Aristoteles in *Ethica ad Nichomacum* lib. VII, c. 1, loquitur de viris heroicis, qui « propter excellentiam praestantiamque virtutis dii ex hominibus efficiuntur... ».

Hoc sensu dicebatur « divus Plato » propter superiorem inspirationem, saepe sermonem eius vivificantem. Est autem haec inspiratio ordinis naturalis, ac diversas sortitur denominationes: vocatur enim inspiratio philosophica, poëtica, musicalis, militaris, secundum diversas ingenii formas.

S. Thomas optime notavit hanc specialem inspirationem non esse homini necessariam, ad ultimum finem naturalem assequendum; e contra vero rem se habere quoad ordinem gratiae, in quo dona Spiritus Sancti eorumque respectivae inspirationes sunt omnino necessaria ad salutem (1).

(1) I<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q. 68, a. 2, c.: « Quantum ad ea, quae subsunt humanae rationi, in ordine scilicet ad finem connaturalem homini homo potest operari per iudicium rationis; si tamen etiam in hoc homo adiuvetur a Deo *per specialem instinctum*, hoc erit *superabundantis bonitatis*. Unde secundum Philosophos, non quicumque habebat virtutes morales acquisitas, habebat virtutes heroicas vel divinas. *Sed in ordine ad finem ultimum supernaturalem*, ad quam ratio movet, secundum quod est aliquo modo et imperfecte informata per virtutes theologicas, *non sufficit ipsa motio rationis, nisi desuper adsit instinctus et motio Spiritus Sancti*, secundum illud ad Rom. viii, 14: « *Quicumque Spiritu Dei aguntur, hi sunt filii Dei* ».

*De tribus motionis divinae modis in ordine supernaturali.*

Huiusmodi tres modi divinae motionis translati sunt a S. Thoma in ordine gratiae, ibique ut aliquid consueti exstant.

1 Deus, ut auctor gratiae, in instanti quo iustificat impium, movet liberum eius arbitrium ad se convertendum ad ultimum supernaturalem finem; et sub hac divina motione ac per eam, peccator fit iustus et agere incipit, non iam amplius tantum propter beatitudinem naturaliter desideratam, sed propter Deum super omnia supernaturaliter dilectum. Et haec supernaturalis motio disponit peccatorem ad gratiam sanctificantem recipiendam, illumque iustificat per infusionem huius gratiae et charitatis, eum ad liberos fidei, charitatis et contritionis actus adducendo (1).

Proprie loquendo, liberum arbitrium non sese movet ad actum hunc fidei et charitatis, sed movetur ad illum a gratia operante (2); neque ideo potest in eodem esse peccatum, quin imo est ibi detestatio peccati. Et talis actus libere elicitur sub gratia efficaci (3). Supernaturalis iste motus voluntatis, quamvis liberrimus sit, similis videtur primo motui naturali quo beatitudinem in communi volumus. In utroque casu, proprie loquendo, non potest homo *a seipso moveri*: hoc enim supponeret anteriorem efficacem actum eiusdem ordinis, qui quidem non adest, quia agitur hic de primo efficaci actu amoris ad supernaturalem finem (3).

---

(1) I<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q. 113, a. 1, 2, 3, 4, ad 1<sup>m</sup>, 5, 6, 7, 8. Cf. de hac re DEL PRADO, *de Gratia et Libero arbitrio*, t. II, p. 240. — (2) I<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q. 111, a. 2: « Quantum ad actum interiorem voluntas se habet ut *mota*, Deus ut movens, *praesertim cum voluntas incipit bonum velle, quae prius malum volebat*. Et ideo, secundum quod Deus movet humanam mentem ad hunc actum, dicitur *gratia operans*. Alius autem actus est exterior, qui cum a voluntate imperetur, ut supra habitum est (q. 17, a. 5), consequens est, quod ad hunc actum operatio attribuitur voluntati. Et quia etiam ad hunc actum Deus nos adiuvat et interius confirmando voluntatem, ut ad actum perveniat, et exterius facultatem operandi praebendo, respectu huiusmodi actus gratia dicitur *cooperans* ». — Ibid. ad 2<sup>um</sup> S. Thomas ostendit quomodo *sub gratia operante* quamvis voluntas *non sese moveat a seipsa* in virtute anterioris actus, libere tamen ipsa consentit ut moveatur: « Deus non sine nobis nos iustificat: quia per motum liberi arbitrii, dum iustificat, Dei iustitiae consentimus. Ille tamen motus non est causa gratiae, sed effectus, unde tota operatio pertinet ad gratiam ». — (3) I<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q. 113, a. 5, et q. 112, a. 3: « Si ex intentione Dei moventis est, quod homo, cuius cor movet, gratiam consequatur, infallibiliter eam consequitur ». — (4) II<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q. 24, a. 1, ad 3<sup>m</sup>. Cf. DEL PRADO, op. cit., t. II, p. 220: « Hic motus voluntatis (sub gratia operante in instanti iustificationis), quamvis liberrimus, est etiam ad instar motus naturalis per modum simplicis volitionis: et homo non valet per rationem se primo determinare

Qui actus, quin praecedatur ab aliquo merito personali, ipse est qui viam sternit merito; cum sit velut limen gratiae, vel primus in executione divinae praedestinationis gressus.

2. Secundus modus divinae motionis in hoc supernaturali ordine, est quo Deus iustum movet ad supernaturale exercitium *virtutum infusarum*. In tali liberi arbitrii motu, voluntas *et movetur et movet seipsam* in virtute anterioris actus supernaturalis, proprie *deliberando* circa media ad finem et *modo humano* agendo, sub directione rationis a fide illustratae (1). Propterea gratia talis vocatur *cooperans* (2), et quamvis sit efficax, potest liberum arbitrium sub illa resistere, si velit; attamen nunquam resistere vult, quia nunquam accidere potest quod homo, a gratia efficaci motus, peccatum committat in usu ipsius gratiae (3). Ita sedens potest quidem se levare; non autem potest simul sedere et stare. Libertas vero adhuc remanet, quia Deus, cum sit infinite potens ac nobis magis intimus quam nobis ipsis nos, voluntatem nostram secundum eiusdem naturalem inclinationem movet ad libere hoc vel illud volendum (4).

ad huiusmodi velle, quod excedit omnem naturalem facultatem, tam rationis, quam voluntatis..... Est fundamentum omnium sanctarum electionum in ordine gratiae». Cf. *ibid.*, pag. 223, et t. I, p. 226-228, 236, ubi ostenditur Lemos esse super hoc S. Thomae fideliores quam Didacus Alvarez, Gonet et Goudin, qui *gratiam operantem* reducunt ad simplicem gratiam *excitantem*, quae usque ad bonum consensum non duceret.

(1) Ita per prudentiam infusam homo deliberat ad agendum sicut oportet secundum virtutes religionis, iustitiae, fortitudinis, temperantiae, et etiam ad eliciendos, quando oportet, actus fidei, spei et charitatis. Hoc modo, *per accidens*, prudentia imperat actus virtutum theologicarum, quamvis eis modum non imponat. Cf. II<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q. 81, a. 5, comment. P. Billuart. — (2) I<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q. 111, a. 2: « In illo autem effectui, in quo mens nostra *et movet et movetur*, operatio non solum attribuitur Deo, sed etiam animae, et secundum hoc dicitur *gratia cooperans* ». Voluntas, quae iam finem supernaturalem vult, *movet seipsam*, sub gratia cooperante, ad media volenda, ad hunc finem determinata. Actualis gratia necessaria est ad omnem actum virtutis infusae. Cf. I<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q. 109, a. 9: et P. HUGON, *De Gratia*, p. 281-283. — (3) I<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q. 10, a. 4, ad 3: « Si Deus movet voluntatem ad aliquid, *impossibile* est huic positioni, quod voluntas ad illud non moveatur. Non tamen est *impossibile* simpliciter. Unde non sequitur quod voluntas ex necessitate moveatur ». — (4) *Ibid.*, ad 1: « Voluntas divina non solum se extendit ut aliquid fiat per rem quam movet, sed ut etiam *eo modo* fiat quo *congruit* naturae ipsius. Et ideo magis repugnaret divinae motioni, si voluntas ex necessitate moveretur, quod suae naturae non competit; quam si moveretur *libere*, prout competit suae naturae ». — Item I<sup>a</sup>, q. 19, a. 8; q. 83, a. 1, ad 3; *de Malo*, q. 6, a. 1, ad 3: « Deus movet quidem voluntatem *immutabiliter* propter efficaciam virtutis moventis, quae deficere non potest, sed propter naturam voluntatis motae, quae indifferenter se habet ad diversa, *non inducitur necessitas, sed manet libertas* ».



3. Tertius denique divinae motionis modus in ordine gratiae ille est, quo Deus specialiter movet liberum arbitrium spiritualis hominis, ad divinas inspirationes dispositi per dona Spiritus Sancti. Iustus dirigitur in hoc casu, non iam tantum a ratione illuminata per fidem, sed directe ab ipso Spiritu Sancto, *modo superhumano* (1). Motio ista datur non solum ad exercitium actus, sed etiam ad eius directionem et specificationem; ac propterea illuminatio, et inspiratio vocatur (2).

Et est quidam *eminens modus gratiae operantis*, qui ad excelsos virtutum et donorum actus movet: fides enim, dono intellectus illustrata, fit magis penetrans et contemplativa; spes, a dono scientiae illuminata circa vanitatem rerum temporalium, fit perfecta fiducia ac filialis divinae Providentiae submissio; simulque illuminationes doni sapientiae charitatem vocant ad intimam cum Deo unionem. Sicut apes vel avis migrans, mirabili securitate ex instinctu agunt quae manifestant Intellectum eas dirigentem; ita, ait S. Thomas in Comm. in Ep. ad Rom. VIII, 14: « homo spiritualis, non quasi ex motu propriae voluntatis principaliter, « sed *ex instinctu Spiritus Sancti* inclinatur ad aliquid agendum, secundum illud Isaiae, LIX, 19: *Cum venerit quasi fluvius violentus, quem Spiritus Domini cogit*. Et Luc. IV, 1: *Iesus... agebatur a Spiritu in desertum*. Non tamen per hoc excluditur, quin viri spirituales per voluntatem et liberum arbitrium operentur; quia ipsum motum voluntatis et liberi arbitrii, Spiritus Sanctus in eis causat, secundum illud Philipp. II, 13: *Deus est enim, qui operatur in vobis et velle et perficere* ». Item habetur in *Comm. in Cantic. Cantic.*, c. 1. — Haec S. Thomae verba optimum omnium commentariorum sunt, super ea quae de gratia operante ipse habet in I<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q. 111, a. 2. — Item, super haec verba Matth. IV, 4: « *Iesus ductus est in desertum a Spiritu Sancto* » dicit S. Doctor: « Sic filii Dei aguntur a Spiritu Sancto, ut tempus huius vitae, quae plena est tentationibus... transeant cum victoria per Christi virtutem ».

Quamvis illuminatio Spiritus Sancti a *deliberando* nos eximat, actio tamen nostra libera ac meritoria evadit, quia consentimus ad hoc ut moveamur; sicut bonus discipulus recipere vult, melius ut potest, lectionem magistri, vel sicut obediens perfecte et libere docilis est praecepto sibi iniuncto.

Tertius denique iste modus salvam adhuc relinquit libertatem, eamque mirabiliter conciliat cum infallibilitate praescientiae et decretorum Dei. « Spiritus Sanctus infallibiliter operatur quodcumque voluerit. Unde impossibile est haec duo simul esse vera, quod Spiritus Sanctus velit

---

(1) I<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q. 68, a. 1, 2 et 3. — (2) Ibid.

« aliquem movere ad actum charitatis, et quod ipse amittat caritatem  
« peccando » II<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q. 24, a. 11.

Patet igitur praedictos tres motionis modos optime inter se distingui, tam in ordine naturae quam in ordine gratiae, secundum quod se habent vel *ante* humanam deliberationem (1); vel *post* ipsam (vel *simul* cum ipsa); vel *supra* eandem (2).

Attamen tertius hic modus raro invenitur in ordine naturae apud viros magno ingenio aut heroica virtute praeditos; dum e contra in ordine gratiae *normalis* est, quia ratio etiam fide illustrata nimis adhuc humano modo se habet ita ut non sufficiat ad nos dirigendum ad ultimum supernaturalem finem (3).

Haec S. Thomae doctrina confirmat ea quae ipsemet S. Doctor docet: « de virtutibus purgati animi » (4), eamque invenimus apud S. Ioannem a Cruce (5), ubi de huiusmodi purgatis animis loquens dicit: « Ainsi ordinairement les premiers mouvements des puissances chez de telles âmes sont comme divins, et il ne faut pas s'en étonner puisque ces puissances sont en quelque sorte transformées en l'Être divin... (6). Dieu meut spécialement (con particularidad) les puissances de ces âmes... aussi leurs œuvres et leurs prières sont elles toujours efficaces. Telles ont été celles de la glorieuse Mère de Dieu. Dès le principe de son existence elle s'est trouvée élevée à ce haut degré d'union; jamais il n'y

---

(1) Non enim deliberatio habetur circa beatitudinis desiderium; si autem deliberatio habetur ad ponendum ultimum finem in Deo et non in creaturis (I<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q. 89, a. 6), non est deliberatio proprie dicta, ea scilicet quae circa media versatur. Cf. I<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q. 13, a. 3 et II<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q. 24, a. 1 ad 3: « Charitas cuius obiectum est finis ultimus, magis debet dici esse in voluntate, quam in libero arbitrio ». Homo deliberat de seipso, sed non proprie de fine ultimo. — (2) I<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q. 9, a. 6, ad 3: ita explicatur percelebre illud ad 3<sup>um</sup>, qui tantas excitavit disputationes. Cf. DEL PRADO, *De Gratia et libero arbitrio*, t. I, pag. 236; t. II, pagg. 228-256. — (3) I<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q. 68, a. 2, ad 3: « Ratio (etiam ut perfecta theologicis virtutibus) non potest quantum ad omnia repellere stultitiam et alia huiusmodi ... ignorantiam, hebetudinem et duritiam ». — (4) I<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q. 61, a. 5: « Quaedam vero sunt virtutes iam assequentium divinam similitudinem, quae vocantur virtutes *iam purgati animi*; ita scilicet quod prudentia sola divina intueatur, temperantia terrenas cupiditates nesciat; fortitudo passiones ignoret; iustitia cum divina mente perpetuo foedere societur, eam scilicet imitando; quas quidem virtutes dicimus esse beatorum, vel aliquorum in hac vita perfectissimorum ». — (5) *Montée du Carmel*, l. III, chap. 1, trad. Hoornaert, 2<sup>e</sup> ed., pag. 7 et 8. Versio aliquantulum retractata est a nobis, ut fidelius sequeremur hispanum textum. — (6) Haec transformatio est effectus gratiae ad altissimum gradum deductus; gratia enim, quae participatio est divinae naturae, aliquomodo nos *deificat*. Cf. I<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q. 112, a. 1: « Necesse est quod Deus solus *deificet*... sicut impossibile est quod aliquid igniat, nisi solus ignis ».

eut dans son âme l’empreinte d’une forme de créature quelconque, capable de la distraire de Dieu, et de la faire dévier, car elle fut toujours docile à la motion du Saint-Esprit » (1).

Adsunt igitur in unoquoque iusto, una cum gratia et virtutibus infusis, septem Spiritus Sancti dona, cum charitate connexa ac diversas virtutes perficientia, atque cum iisdem perfectum organismum supernaturalem constituentia, promptum ut deliberate se movere possit et etiam ut supra humanam deliberationem a Spiritu Sancto moveatur. Propterea gratia habitualis vocatur *gratia virtutum et donorum*, a nomine scilicet habituum infusorum, qui ab illa derivantur, velut facultates ab essentia animae (2).

Iste supernaturalis organismus, secundum doctrinam Ss. Augustini et Thomae, repraesentari potest sequenti schemate, in quo relatio virtutum, donorum et beatitudinum signatur prout ab illis magnis Doctoribus indicata est:

Virtutes		Dona	Beatitudines	Fructus Spir. Sancti
Gratia Virtutum et Donorum	Virtutes theologicae (circa finem)	Charitas	d. sapientiae	b. pacifici
		Fides	d. intellectus	b. mundo corde
		Spes	d. scientiae	b. qui lugent
	Virtutes morales (circa media)	Prudentia	d. consilii	b. misericordes
		Iustitia (Religio)	d. pietatis	b. mites
		Fortitudo	d. fortitudinis	b. qui esuriunt et sitiunt iustitiam
		Temperantia	d. timoris	b. pauperes spiritu
	« Charitas, gaudium, pax, patientia, benignitas, bonitas, longanimitas, mansuetudo, fides, modestia, continentia, castitas ». <i>Ad Gal., V, 22.</i>			

Hoc in schemate, omnia summarie complectens quae circa praesens obiectum in Scriptura et Traditione habentur, virtutes nominantur secundum earum hierarchicum ordinem et similiter correspondentia dona (3).

(1) Eodem modo loquitur S. Thomas de Sanctitate B. Virginis Mariae, III<sup>a</sup>, q. 27, a. 4, in corpore. — (2) Cf. III<sup>a</sup>, q. 62, a. 2, ad 1: « *Gratia virtutum et donorum* sufficienter perficit essentiam et potentias animae, quantum ad generalem ordinationem actuum animae; sed quantum ad quosdam effectus speciales qui requiruntur in [vita christiana, requiritur sacramentalis gratia ». — (3) Haec donorum enumeratio respondet enumerationi Isaiae XI, 2; cum sola differentia quod dona consilii et fortitudinis, propter specialem difficultatem materiae, ponuntur ab Isaia ante dona scientiae et pietatis, quamvis simpliciter sint illis inferiora. Cf. I<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q. 68, a. 7.



Donum scientiae ad latus spei signatur, utpote quod vanitatem terrenorum honorum nos cognoscere facit (1), et ita ad possessionem Dei cupiendam atque in Eumdem sperandum inducit. Melius autem videbitur correspondentia beatitudinum, si in memoriam revocentur praemia unicuique earum promissa (2).

Ultima denique beatitudo (Beati qui persecutionem patiuntur propter iustitiam, quoniam ipsorum est regnum coelorum), quamvis omnium perfectissima, non indicatur, quia ipsa inter maximas difficultates omnes alias beatitudines continet (3).

Ordo donorum S. Spiritus optime apparet colligendo et sequenti modo disponendo ea quae habet S. Thomas in I<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q. 68, a. 4, et II<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q. 8, a. 6:

Dona perficiunt	Intellectum fide illustratum	ad penetrandam veritatem: <i>d. intelligentiae</i>	Fides	theologicae	Virtutes respondentes
			Charitas		
		ad iudicium ferendum de	rebus divinis: <i>d. sapientiae</i>		
	rebus creatis: <i>d. scientiae</i>		Prudentia		
	Voluntatem et sensibilitatem	actibus nostris: <i>d. consilii</i>	(Religio) Iustitia	morales	
			Fortitudo		
Temperantia					
		relate ad cultum divinum: <i>d. pietatis</i>			
		contra timorem periculorum: <i>d. fortitudinis</i>			
		contra concupiscentias inordinatas: <i>d. timoris</i>			

Apparet ex hoc schemate dona ad intellectum pertinentia, caetera dirigere eisque praeesse (4), intellectum vero perficere circa duas primas eius operationes, scilicet: 1) circa simplicem apprehensionem et penetrationem veritatis; 2) circa iudicium. De tertia mentis operatione, scilicet de discursu, non est quaestio, quia actus a donis dependentes proprie sunt sine discursu, supra humanum ratiocinandi modum. Donum sapientiae est supra ipsum donum intellectus, quia sapientia de ipsis primis principiis per altissimam Causam iudicat (5); nec solum iudicat

(1) II<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q. 9, a. 4. — (2) I<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q. 69, a. 3, ad 3; et II<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q. 8, a. 7; q. 9, a. 4; q. 45, a. 6; q. 19, a. 12; q. 121, a. 2; q. 139, a. 2. — (3) Cf. I<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q. 69, a. 3, ad 5. Cf. I<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q. 70, de fructibus Sancti Spiritus, qui procedunt a Spiritu Sancto prout mentem nostram movet ac perficit vel relate ad Deum, vel relate ad proximum, vel relate ad inferiora. — (4) I<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q. 68, a. 7. — (5) II<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q. 66, a. 5. In praecedenti schemate, ad facilius scribendum, sapientia post intellectum collocata est; revera tamen ipsa intellectum praecedat et primum locum occupat.

secundum perfectum usum rationis speculativae, sicut acquisita sapientia; sed per *connaturalitatem quandam* et inclinationem ad divina super charitatem, seu amorem supernaturalem, fundatam (1).

## II.

*De progressiva elevatione specialis inspirationis Spiritus Sancti in incipientibus, proficientibus et perfectis.*

Omnia dona, cum sint habitus infusi cum charitate connexi (2), simul cum illa augentur: ipsam autem charitatem scimus hic in terris usque ad mortem crescere debere (3). Sicut igitur distinguuntur tres charitatis gradus: incipientium scilicet, proficientium et perfectorum (4), eadem distinctio datur pro donis Spiritus Sancti. Et hoc praecipue ac fuse explicatur a Dionysio Carthusiano, in peroptimo suo tractatu « De donis Spiritus Sancti » (5), in quo ostendit primum gradum donorum respondere strictis obligationibus; secundum vero consiliorum adimpletioni; tertium denique actibus heroicis.

Praedictos gradus breviter exponemus, primo quidem quoad donum scientiae et alia quae huic subiiciuntur; deinde vero quoad sublimiora intellectus ac sapientiae dona.

*De tribus gradibus doni scientiae et donorum inferiorum.*

*Donum igitur scientiae* illud est, quo sancte de rebus creatis iudicamus, tum in quantum ipsarum vanitatem nobis ostendit (6), tum prout earundem divinum symbolismum seu mysticum sensum nobis revelat. Et per primum quidem huius doni gradum novimus creaturas ex se nihil esse, ipsisque sicut ultimo fine nullatenus esse adhaerendum, cum sint solum medium ad ultimum finem.

Secundus eiusdem doni gradus efficit ut moderatissimo ac intime seiuncto animo creaturis utamur, ac simul per naturae spectacula ad

---

(1) II<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q. 45, a. 2: « Rectitudo iudicii (circa res divinas) potest contingere dupliciter: Uno modo *secundum perfectum usum rationis*; alio modo *propter connaturalitatem quandam* ad ea de quibus iudicandum est... sicut Dionysius dicit in c. 2 *de divinis Nominibus* quod Hierotheus est perfectus in divinis, non solum discens, sed et patiens divina ». — (2) I<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q. 68, a. 5. — (3) II<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q. 184, a. 3. — (4) II<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q. 24, a. 9; et q. 183, a. 4. (5) *Opera omnia*, Tornaci, 1908, t. XXXV, pag. 157-260. — (6) II<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q. 9, a. 2 et 4. Hoc donum magnum exercet munus in passiva nocte sensuum, ex eoque procedit tristitia sancta de qua loquitur Iesus in beatitudine lacrimarum.

Deum nos sublevat (1). Tertius denique gradus maxima sui abnegatione animam dat, usque ad heroicam consiliorum adimpletionem pertingente, eamque magni facere docet humiliactiones ac poenas, quae Christo crucifixo illam conformant sociantque magno Redemptionis mysterio. Habet tunc anima non iam superficiale cognitionem, piarum lectionum memoria excitatam, sed profundam ac firmissimam, veramque participationem scientiae, quam habet ipse Deus de rebus creatis (2).

Et haec scientia divina in anima participata versatur praesertim circa gravitatem peccati, fructusque profert lacrimarum compunctionis.

Sub doni scientiae directione, dona consilii, timoris, pietatis ac fortitudinis actus suos exercent. Dum enim donum scientiae *in communi* nos dirigit, ab amore rerum temporalium nos avertens, *donum consilii* perficit prudentiam nostram, eo quod *in particulari* nobis tribuit cognitionem optimorum mediorum ad finem obtinendum, atque etiam in circumstantiis in quibus prudentia foret anceps, nobis ostendit quid faciendum aut vitandum, quidnam dicendum aut tacendum, quid aggrediendum aut derelinquendum (3). Et in primo quidem gradu nos dirigit circa ea quae nobis sunt stricte obligatoria; in secundo gradu nos inclinatur ad consilia evangelica genere adimplenda; tertius denique eius gradus, heroica quadam perfectione, magna atque sancta aggredi nos facit (4).

Beatitudini misericordium respondet hoc donum consilii, tum quia opera misericordiae consiliatur, tum quia soli misericordes norunt dare afflictis, sicut oportet, bona consilia quibus illi a suis allevientur malis (5).

Sub eiusdem doni scientiae directione, *donum timoris* temperantiam, specialiter castitatem firmat, homines a pravis naturae corruptae inclinationibus avertens (6), item respondet virtuti spei, prout in ipso homine nutrit reverentiam erga Deum (7).

Primus eius gradus horrorem peccati inspirat et contra tentationes praemunit (8); secundus profundior reverentiam filialem in divinam Maiestatem gignit, ab irreverentia in res sacras praeservat et a praesumptione; tertius demum gradus perfectae renuntiationis et mortifica-

(1) Per hoc donum S. Franciscus Assisiensis terrena cuncta pedibus protrivit, et eo usque naturae symbolismum intuitus est, ut creaturas cunctas fratres ac sorores vocaverit et per eas ad Deum facillime transiverit. — (2) Circa hos tres doni scientiae gradus cf. DIONYSIUM CARTH., op. cit., tr. III, a. 25. — (3) II<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q. 52, a. 1 et 2. Securius nos facit evitare praecipitationem, temeritatem, inconsiderationem, negligentiam, inconstantiam, cf. II<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q. 53, 54, 55. — (4) Cf. DIONYS. CARTH., op. cit., tr. III, a. 7. — (5) II<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q. 52, a. 4. — (6) II<sup>a</sup> II<sup>ae</sup> q. 19, a. 9; q. 141, a. 1, ad 3. — (7) II<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q. 19, a. 9, ad 1. — (8) Ps. 118, v. 120: « Configi timore tuo carnes meas ».



tionis usum animae confert, secundum illud Pauli: *Semper mortificationem Iesu in corpore nostro circumferentes, ut et vita Iesu manifestetur in corporibus nostris* (II Cor., IV, 10).

Et ex hoc patet qualiter hic timor, cuius fructus est beatitudo pauperum spiritu, sit « initium sapientiae » (1), et quidem altissimae sapientiae.

Verumtamen sanctus hic timor non potest seiungi a *dono pietatis*, quae affectu vere filiali nos replet erga Patrem nostrum Deum, ac religiosa sollicitudine totoque corde adimplere nos facit ea quae pertinent ad divinum cultum.

Ipse est in quo clamamus: *Abba Pater*, sicut ait S. Paulus (Rom., VIII, 15), et beatitudini initium respondet, prout nos replet suavitate vere coelesti et ad sublevandas afflictiones proximorum nos inducit, in quibus fratres membraque patientia Christi nobis ostendit (2). Per altissimum pietatis gradum fortiter inclinamur ad cultui divino nos totaliter mancipandum, Deoque actus nostros et poenas omnes in holocaustum offerendum. Item per illum ipsum intelligimus *S. Communionem esse veram participationem Sacrificio Crucis* quotidie super altare incruente renovato, imo participationem qua Dominus Noster, sacerdos et victima, vult corda nostra suo Sacratissimo Cordi similia efficere ac sociare intimis sensibus quibus ipse afficiebatur quando, Passionem suam pro nobis iam subiturus, Eucharistiam instituit (3). De hac cum Christo sacerdote et victima unione loquitur S. Petrus, ubi ait: *Ad quem accedentes lapidem vivum... Et ipsi tanquam lapides vivi superaedificamini, domus spiritualis, sacerdotium sanctum, offerre spirituales hostias, acceptabiles Deo per Iesum Christum* (I Petri, II, 4-5).

Iisdem scientiae et consilii donis dirigentibus, *donum fortitudinis* animum nostrum roborat ad magna pro Deo aggredienda, sustinendasque maximas pro eo opprimentes poenas; sicque virtutem fortitudinis in difficillimis circumstantiis adiuvat.

Donum istud quartae respondet beatitudini: « Beati qui esuriunt, et sitiunt iustitiam », quique, obstantibus quibuscumque impedimentis, firmissimam fiduciam in divino servant adiutorio. Et perfectis quidem

---

(1) Ps. 110, v. 10. — (2) II<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q. 121, a. 1, ad 3, et a. 2. — (3) III<sup>a</sup> q. 79, a. 2, ad 1: « Oportet ut prius simul *compatiamur* ut postea simul glorificemur » ut dicitur ad Rom. VIII, 17. Cf. *Officium SS. Sacramenti*. Super tres gradus doni pietatis, cf. etiam DIONYSIUM CART., op. cit., tr. III, a. 40. Auctor iste huic tertio pietatis gradui relate ad proximum considerato applicat verba S. Pauli: *Ego autem libentissime impendam, et superimpendar ipse pro animabus vestris: licet plus vos diligens, minus diligar* (II Cor., XII, 15).

communicat animi superhumanum impetum quemdam, quo laetanter feruntur ad exquisitissima pro Deo, fide ac iustitia, supplicia sustinenda; et humiles virgines teneresque pueros ad coronam martyrii evehit (1). Hoc ipsum fortitudinis donum est, quod eos sustinet qui per passivas spiritus purificationes fortiter transeunt experiunturque verba Scripturae: *multae tribulationes iustorum...* (Ps. XXXIII, 20). Per illud ipsum denique Paulo dicere licuit: *Qui nunc gaudeo in passionibus pro vobis, et adimpleo ea, quae desunt passionum Christi in carne mea pro corpore eius, quod est Ecclesia* (Coloss., I, 24) (2). .

Sic igitur se habent inferiora dona, quae ad vincenda peccata atque ad vitam activam ordinantur; et anima habitualiter sub eorum regimine vivens, iam est in vita mystica, seu superhumana, quamvis nondum in ea discernatur mystica contemplatio a superioribus donis procedens.

Hoc maximi momenti est pro praxi et bene notandum, ut sine ulla exaggeratione servetur sensus certus doctrinae quam defendimus, *de normali caractere, etsi eminenti, contemplationis infusae*. Quamvis enim haec communiter perfectis tribuatur, non semper in eis claris signis distinguitur; huiusmodi tamen viri perfecti in vita mystica revera versantur, dum habitualiter vivunt sub regimine donorum, quae ad fugam peccati et ad vitam activam ordinantur. Hoc facili modo eruitur ex iis quae habet S. Thomas super quinque priores beatitudines (3), per quas immediate disponitur anima ad contemplationem infusam, quae praecipue a donis intellectus ac sapientiae procedit.

### *De tribus gradibus doni intellectus.*

*Intellectus donum* est quo intime penetramus (intus legimus) sensum veritatum revelatarum, et quo spiritum sub littera detegimus. Dum enim fides est simplex assensus verbo Dei praestitus et potest etiam in statu peccati mortalis existere, hoc intelligentiae donum, sicut cae-

---

(1) II<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q. 139, a. 1; et DIONYSIUS CART., op. cit., tr. III, a. 18. — (2) Cf. S. THOMAM, in *Epist. ad Col.*, I, 24. Nihil deest Passioni Christi in seipsa, cum infinitum ac superabundantem valorem habeat; aliquid tantum deest eius applicationi ad nos; propterea Paulus dicit: *adimpleo ea quae desunt passionum Christi in carne mea*, ut scilicet sociaretur magno redemptionis operi in Christo ac per Ipsum redemptionis opus continuaret, per applicationem meritorum eius: « ... heredes quidem Dei, coheredes autem Christi: si tamen compatimur, ut et glorificemur »; cf. I<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q. 114, a. 6: iustus potest mereri de congruo primam gratiam pro altero. — (3) I<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q. 69, a. 3 et 4. Cf. etiam quae habet S. Doctor de vita activa et eius relatione cum contemplativa et apostolica vita, I<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q. 179, 181, 182, 188, a. 4 et 6.

tera dona, nonnisi in iustis potest inveniri, eisque tribuit penetrantem intelligentiam mysteriorum fidei, praeceptorum et consiliorum.

Fidei obscuritatem ac meritum non tollit, nunquam hic in terris evidentiam dat mysteriorum proprie dictorum, Ss. Trinitatis, Incarnationis, Redemptionis, Praedestinationis; attamen magis ac magis perducit ad intelligendum, qualiter *obscuritas* horum mysteriorum e regione opponitur obscuritati eorum quae absurditatem vel incohaerentiam involvunt, et quod praefata obscuritas derivatur a lumine nimis oculis nostris intenso. Ideoque nobis ostendit inanitatem obiectionum quae contra fidem moventur, et motiva credibilitatis seu revelationis signa maxime confirmat (1).

Primus doni intellectus gradus ita omnium bonorum Christi fidelium fidem firmat, ut etiam homines illitterati et qui motivis credibilitatis studere non possunt, firmiter adhaereant verbo Dei quam sola fide viri doctiores. Secundus gradus praecipuas congruentias et sublimitatem revelatorum nobis detegit; multumque confert ad passivam spiritus purificationem, quia per ipsum ex una parte intimius penetramus infinitam magnitudinem ac imperscrutabiles Dei perfectiones, et exinanitiones Verbi incarnati, ex altera vero parte profunditas miseriarum nostrarum nobis panditur. Propterea igitur donum intellectus respondet beatitudini eorum qui sunt « mundo corde » (2).

Per tertium denique eius gradum in profunditatem mysteriorum Dei penetramus, magis ac magis sensum prophetiarum et verborum Domini detegimus, atque quodam modo Deum videmus. Ait enim S. Thomas quod « *per donum intellectus Deus quodammodo videri potest* » (3); non iam per positivam ac immediatam intuitionem divinae essentiae, sed in quantum magis ac magis de Deo videmus quid non est et quod intima eius vita infinite superat cognitionem naturalem cuiuslibet creati vel creabilis intellectus (4).

---

(1) II<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q. 8, a. 1, 2, 4. — (2) II<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q. 8, a. 7: « Munditia cordis (ab inordinatis affectionibus) fit per virtutes et dona quae pertinent ad vim appetitivam.... Alia vero est... munditia mentis depuratae a phantasmatibus et erroribus... et hanc munditiam facit donum intellectus ». — (3) II<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q. 8, a. 7: « In hac etiam vita, purgato oculo per donum intellectus, Deus quodammodo videri potest ». Hoc modo praemia uniuscuiusque ex octo beatitudinibus iam quodammodo exsistunt inchoative etiam hic in terris in vita christiana, quae est inchoatio vitae aeternae, « semen gloriae ». — (4) II<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q. 8, a. 7: « *Duplex est Dei visio*. Una quidem *perfecta*, per quam videtur Dei essentia. Alia vero *imperfecta*, per quam etsi non videamus de Deo *quid est*, videmus tamen *quid non est*, et tanto in hac vita Deum *perfectius* cognoscimus, quanto *magis intelligimus eum excedere* quidquid intellectu comprehenditur. Et utra-



Evidens est hunc tertium intellectus doni gradum, qui communiter perfectis convenit, pertinere ad vitam proprie mysticam ut principium contemplationis infusae, sicut videre est apud Dionysium Carthusianum, a quo optime describitur (1).

*De tribus gradibus doni sapientiae.*

Denique, dum intellectus donum percipit ac penetrat, *donum sapientiae* iudicat de omnibus rebus per gustum, hoc est per cognitionem affectivam et sapidam Dei, ipsarum rerum principii ac finis (2).

Sapientia in obscuritate quidem fidei, id est absque hoc quod Deum videat sicuti est, eundem tamen in sua intima vita contemplatur ita ut Ipsemet percipiatur in suis effectibus nobis internis velut animae nostrae anima ac vitae nostrae vita. Etenim quasi eo modo quo animam nostram in nostris actionibus percipimus (3), ita cognitionem quasi experimentalem sumimus de Deo ex actione, quam Ipsemet in nobis exercet, ac per spirituale gaudium et pacem quae inde nobis proveniunt (4).

In hoc sensu ait S. Paulus ad Rom. VIII, 16 « *Ipse enim Spiritus testimonium reddit spiritui nostro quod sumus filii Dei* » (5).

Talem revera esse effectum doni sapientiae ostendit cum S. Thoma eius fidelis interpretes Ioannes a S. Thoma; atque ad Angelici formulas, quas in nota referimus, semper esse redeundum in his difficillimis quaestionibus (6).

que visio pertinet ad donum intellectus. Prima quidem ad donum intellectus consummatum, secundum quod erit in patria; secunda vero ad donum intellectus inchoatum, secundum quod habetur in via ».

(1) DYONIS CART., *De donis*, tr. II, a. 35: « Ad tertium gradum (doni intellectus) id attinet ut singulorum fidei articulorum proprias rationes ac fundamenta quis purgatissima acie valeat considerare... atque certissimo mentis oculo quoeat delectabiliter speculari... ». — (2) II<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q. 45, a. 1, 2. — (3) I<sup>a</sup>, q. 87, a. 1: « Socrates vel Plato percipit, se habere animam intellectivam ex hoc quod percipit se intelligere ». — (4) Cf. II<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q. 45, a. 2 et 5, et q. 97, a. 2, ad 3, ubi dicitur: « Duplex est cognitio divinae bonitatis vel voluntatis. Una quidem *speculativa*... Alia *affectiva, sive experimentalis*, dum quis experitur in seipso gustum divinae dulcedinis et complacentiam divinae voluntatis. Sicut de Hierotheo dicit Dionysius *de div. Nom.*, c. II, lect. 4, quod *didicit divina ex compassione ad ipsa* ». S. Thomas dicit etiam I, dist. 14, q. 2, art. 2, ad 3: « *cognitio ista est quasi experimentalis* ». — (5) Spiritus Sanctus testimonium sic reddit, non revelando, sed producendo effectum unionis cum Deo, cf. *Salmant.*, in I<sup>am</sup> II<sup>ae</sup>, q. 112, a. 5. — (6) S. THOMAS, in *Ep. ad Rom.*, VIII, 16, ait: « *Ipse enim Spiritus testimonium reddit spiritui nostro quod sumus filii Dei, reddit testimonium per effectum amoris filialis, quem in nobis facit* ». — Item in I<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q. 112, a. 5: « (Sine revelatione speciali) praesentia Dei in nobis et absentia per certi-

Hoc igitur sapientiae donum omnium perfectissimum se prodit, ac super alia dona eundem exercet influxum, quem charitas super virtutes sibi subordinatas exercet. Et est simul eminenter speculativum ac practicum (1), unde in quibusdam praecipue sub forma speculativa, in aliis vero sub forma magis practica apparet.

Ideoque inveniuntur Sancti quidam ad activam vitam vocati, sicut S. Vincentius a Paulo, qui tamen, sub forma quadam practica, profundissimam cum Deo mysticam unionem colunt; eam scilicet qua in pauperibus, aegrotis, derelictisque pueris membra patientia Christi semper vident. Iam diximus maximi momenti esse *has formas practicas vitae mysticae* adnotare, ut bene percipiatur sensus doctrinae quae a nobis velut traditionalis habetur, atque ne haec ipsa doctrina materialiter eodemque modo quibuscumque animarum applicetur.

Ad hoc sapientiae donum se refert S. Paulus quando ait: « *Sapientiam autem loquimur inter perfectos... Dei sapientiam in mysterio, quae abscondita est... Quae Dei sunt, nemo cognovit, nisi Spiritus Dei... Nos Spiritum, qui ex Deo est, accepimus... Spiritualis autem (homo) iudicat omnia; et ipse a nemine iudicatur.... Nos autem sensum Christi habemus* ». I Cor., II, 6-16 (2).

Haec divinorum experientia tribuit certitudinem ineffabili gaudio animam replentem (3), ideoque donum sapientiae respondet beatitudini

---

tudinem cognosci non potest... Sed cognoscitur aliquid coniecturaliter per aliqua signa: et hoc modo aliquis cognoscere potest se habere gratiam, in quantum scilicet *percipit se delectari in Deo* et contemnere res mundanas et in quantum homo non est conscius sibi alicuius peccati mortalis. Secundum quem modum potest intelligi, quod habetur Apocal. II: *Vincenti dabo manna absconditum, quod nemo novit, nisi qui accipit*, quia scilicet ille, qui accipit (gratiam), per quamdam experientiam dulcedinis novit, quam non experitur ille, qui non accipit ». - Ioannes a S. Thoma hoc bene explicat dicens: « Sicut contactus animae quo experimentaliter sentitur, etiamsi in sua substantia non videatur, est informatio et animatio, qua corpus reddit vivum et animatum, ita *contactus Dei quo sentitur experimentaliter*, et ut obiectum coniunctum, etiam *antequam videatur intuitive in se*, est contactus operationis intimae, quo operatur intra cor, ita ut sentiatur, et experimentaliter manifestetur, eo quod « *unctio eius docet nos de omnibus* », ut dicitur I Ioan., IV.... Haec cognitio experimentalis datur *etiamsi res intuitive non videatur in se*, sufficit quod *per proprios effectus*, quasi per tactum et vivificationem sentiatur, sicut animam nostram experimentaliter cognoscimus, etiamsi intuitive eius substantiam non videamus ». Ioannes a S. Thoma in Iam, q. 43, disp. 17, a. 3, n. 13 et 17. Item VALLGORNERA, O. P. *Theol. myst. D. Thomae*, Taurin. 1911, t. II, n. 866, p. 29 et SALMANTICENSES in I<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q. 112, a. 5, n. 13.

(1) II<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q. 45, a. 3. — (2) Cf. I<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q. 45, a. 1. — (3) Cf. S. Thomam in Ps. 33, 9: « Gustate et videte quoniam suavis est Dominus ». « Effectus experientiae ponitur duplex. Unus est certitudo intellectus, alius securitas affectus ».

eorum, qui inter omnes perturbationes huius mundi, profundam pacem servant vel ordinis tranquillitatem ut eam aliis communicent (1): ipsimet enim habitualiter omnia in Deo contemplantur, tum improvisos ac molestissimos eventus, tum maximas consolationes.

Donum istud sapientiae, propter suam cum charitate connexionem, secundum charitatis nostrae mensuram communicatur; ac propterea, melius quam in aliis donis, in eo apparent tres gradus tribus charitatis gradibus respondentes. Primus quidem gradus praecipue nobis ostendit magnitudinem praeceptorum Dei et nos ad bonum salutare allicit: « *Mihi autem adhaerere Deo bonum est* » Ps. 72, v. 28. Secundus gradus consiliorum pretium manifestat, omnibusque Christi fidelibus ostendit secundum consiliorum spiritum esse vivendum, quamvis eorum status ipsis non semper sinat realiter consilia servare. Anima purificationes passivas spiritus pertransiens, lumine infusae contemplationis illustrata, magis ac magis in Crucis Christi aestimationem devenit, et in ipsa etiam dulcedinem spiritualem ac « *pacem quae exsuperat omnem sensum* » quandoque experitur.

Per tertium denique doni sapientiae gradum anima transformatur; eiusque lumine vir perfectus « principaliter intendit ut Deo inhaereat et eo fruatur » cupitque « *dissolvi et esse cum Christo* » (2), non ita tamen, quin cum eodem S. Paulo gaudium inveniat « in infirmitatibus (suis), in necessitatibus, in persecutionibus, in angustiis pro Christo » (3).

Et haec est ultima, omniumque altissima beatitudo (4).

Evidens est hunc tertium sapientiae doni gradum ad vitam proprie mysticam pertinere, etiamsi quandoque sub forma quadam practica praecipue appareat, sicut accidit in Sanctis ad vitam activam vocatis. Optime et clare hoc potest videri apud Dionysium Carthusianum, qui, iuxta, principia S. Thomae, tali modo tertium sapientiae gradum describit in Tract. II, a. 15, op. cit.: « Quod donum sapientiae et virtus caritatis divinae proportionaliter crescunt simul... » - art. 16: De triplici gradu doni sapientiae: « Tertius sapientiae gradus *perfectis* tantummodo congruit, et in eo consistit ut intellectui nullius rei creatae cognitio sapiat delectet vel placeat; nisi in quantum ad divinorum notitiam confert, sicque mens ipsa divinorum contemplationi totaliter infigatur, ut ea

---

(1) II<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q. 45, a. 6. — (2) II<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q. 24, a. 9: « Diversi gradus charitatis distinguuntur secundum diversa studia (incipientium, proficientium et perfectorum)... Tertium autem studium est, ut homo ad hoc principaliter intendat, ut Deo inhaereat et eo fruatur, et hoc pertinet ad perfectos, qui *cupiunt dissolvi et esse cum Christo* ». — Item in *Ep. ad Phil.*, I, 23. — (3) II *Cor.*, XII, 10. — (4) I<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q. 69, a. 2, ad 5<sup>um</sup>.



prompte, sincere, subtiliter, dulciter valeat contueri, passionibus iam sedatis, exteriorique homine penitus reformato, ordinato, ac rationis censurae ad nutum subiecto, quantum praesentis vitae fragilitas capit vel sustinet. Haec sapientia competit his qui cum divino Apostolo (*II Cor.*, III, 18) dicere possunt: *Nos autem revelata facie gloriam Domini speculantes, in eandem imaginem reformamur a claritate in claritatem, tanquam a Domini Spiritu... Vivo autem iam non ego, vivit vero in me Christus (II Galat.*, II, 20) » (1).

Nullum igitur dubium quin sit desideranda haec divina sapientia succrescens secundum augmentum charitatis, quae hic in terris semper augeri debet usque ad mortem (2).

Id quod est vere extraordinarium, est *contemplatio supereminens* procedens, non solum a donis Spiritus Sancti, sed a quadam *gratia gratis data*, sicut est prophetia vel gratia illa, quae vocatur « sermo sapientiae ». Et in hoc sensu, postquam dixisset S. Thomas, omnes iustos, recipere donum sapientiae secundum mensuram, quae eorum sanctificationi necessaria est, adiungit: « Quidam autem altiori gradu percipiunt sapientiae donum, et quantum ad contemplationem divinorum, in quantum scilicet altiora quaedam mysteria et cognoscunt, et aliis manifestare possunt, et etiam quantum ad directionem actuum humanorum secundum regulas divinas,..... et iste gradus sapientiae non est communis omnibus habentibus gratiam gratum facientem, sed magis pertinet ad gratias gratis datas » (3).

Est etiam notandum huiusmodi gratias gratis datas, sicut est prophetia, non esse huic actui contemplationis omnino necessarias, sed illum magis completum et perfectum reddere (4).

(1) Idem auctor ibidem notat huiusmodi tres gradus doni sapientiae respondere tribus gradibus virtutum moralium a S. Thoma explicatarum I<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q. 61, a. 5, ubi S. Doctor distinguit virtutes in *politicas*, *purgatorias*, et *purgati animi*. — Item cf. DIONYSIUM CARTHUS, *De Fonte lucis*, a. 12, 13, 15 et *De Contempl.*, l. I, a. 44: in his tractatibus invenitur similis descriptio tertii doni sapientiae gradus; atque in *De Fonte lucis*, a. 12, 15, clarissime dicitur, quod in tali gradu proprie consistit « contemplatio unitivae ac mysticae sapientiae », quae nos Deo unit « *tanquam prorsus ignoto, per supersplendentem caliginem* » de quo locutus est mysticus Dionysius et etiam S. Thomas in lib. *de divinis Nominibus*, c. I, lect. 1; c. VII, lect. 4. — (2) Cf. H. SUSO, *Exemplar*, I<sup>a</sup> P. c. 4, III<sup>a</sup> P., c. 1 et RUYSBROECK, *Regnum Amat.*, c. 33. — (3) II<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q. 45, a. 5 et I<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q. 111, a. 4, ad 4<sup>m</sup>. — (4) Cf. THOMAS DE JÉSUS, C. D., *de Contemplatione*, l. II, c. 3, 4, 5; — *de Oratione*, l. I, c. 1 et 4; SCHRAM, *Theol. myst.*, t. I, p. 2, c. 4, § 244: « Solum probatur contemplationem secundum essentiam suam non constare in his gratiis, sed per illas *invari accidentaliter* et *perfici directe in ordine ad alios*,

Adhuc magis extraordinaria foret, hic in terris, transitoria visio beatifica, prout Ss. Augustinus et Thomas Moysi ac Paulo putant fuisse donatam (1).

Haec est igitur Doctoris Angelici doctrina circa specialem in animabus iustorum inspirationem Spiritus Sancti eiusque augmentum, communiter charitatis progressum concomitans. Si tandem in memoriam revocetur *perfectionem charitatis*, secundum S. Thomam, non solum de consilio esse, sed etiam *cadere sub praecepto*, non quidem ut materiam sed *ut finem* ad quem omnes, unusquisque secundum proprium statum, tendere debent, (2) tunc melius ac magis apparebit contemplationem infusam, a dono sapientiae procedentem, esse in *via ordinaria* sanctitatis, et christianis perfectis communiter dari.

Roma, Via S. Vitale, 15.

P. REGINALDUS GARRIGOU-LAGRANGE, O. P.,  
*Magister in S. Theol.,*  
*Professor in Collegio Pont. Angelico,*  
*ex Prov. Franciae.*

---

indirecte in ordine ad se... Quia sermo est de contemplatione perfecta, quae supponit vel facit animam perfectam, haec nequit a solis gratiis gratis datis procedere, cum sit charitate formata, et elevata donis Spiritus Sancti ». - Cf. MEYNARD, O. P., *Traité de la vie intérieure*, t. II, nn. 42-46.

(1) II<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q. 175, a. 3-6. — (2) II<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q. 184, a. 3.

---

COLLEGE LIBRARY

## DE VIRTUTE CARITATIS UT AMICITIA QUADAM DIVINA

S. THOMAS, 3. dist. 27, q. 2, a. 1 et 2. 2, q. 23, a. 1

---

1. Doctoris nostri Angelici quanta sint de philosophia perenni et sacra doctrina merita Summus Pontifex Leo XIII fel. rec. in Litteris Apostolicis, quibus eum die 4 augusti 1880 Patronum coelestem studiorum optimorum declaravit, hac brevi oratione complexus est: « Quidquid « est vere dictum aut prudenter disputatum a philosophis ethnicorum, « ab Ecclesiae Patribus et Doctoribus, a summis viris, qui ante eum « floruerunt, non modo ille penitus dignovit, sed auxit, perfecit, digessit « tam luculenta perspicuitate formarum, tam accurata disserendi ratione « et tanta proprietate sermonis, ut facultatem imitandi posteris reli- « quisse, superandi potestatem ademisse videatur ».

Atqui huius praeconii ceteras quidem partes quisquis in operibus S. Thomae vel mediocriter versatus est, facile comprobabit; sed quantum ille auxerit et perfecit sapientiam a veteribus defluentem, non ita facile apparet. Tanta enim S. Thomas arte simul et modestia in augendis et perficiendis veterum doctrinis usus est, ut nisi quis diligenter per singulas quaestiones et articulos conferat quae ante illum a praestantioribus doctoribus de iisdem materiis tradita erant, non sentiet incrementa per eum allata. Inspectis vero et collatis istorum operibus magis atque magis apparebit, vix esse tractatum, immo vix quaestionem aliquam praesertim in sacra theologia, quam novis distinctionibus, rationibus, argumentis, articulis, conclusionibus non emendaverit, auxerit, perfecit Doctor noster Angelicus (1). In qua quidem re id maxime

---

(1) Id praesertim coaevi mirabantur. Ita Guillelmus de Tocco tamquam testis in processu Canonizationis S. Thomae, inter alia, haec deposuit: « Erat enim novos in sua lectione movens articulos, novum modum et clarum determinandi inveniens et novas reducens in determinationibus rationes, ut nemo qui ipsum audisset nova docere et novis rationibus dubia definire, dubitaret quod eum Deus novi luminis radiis illustraret ». *Acta Sanctorum*, VII martii n. 15; cf. etiam PTOLOMAEUS DE LUCA, *Hist. Eccl.*, l. 22, c. 24. Apud Mandonnet, Siger de Brabant (Etude critique), pag. 48, in calce.



mirandum est, quod tot Nova, quibus ille de thesauro suo Vetera ad perfectionem adduxit, postea, ut plurimum, ita omnium consensu recepta et in doctrinam omnibus communem inserta sunt, ut iam fere nesciatur haec nos non alii debere quam Doctori Angelico.

2. Inter haec numeranda est pulcherrima illa conclusio, quae est quasi totius vitae spiritualis doctrinae summa iucundissima, videlicet: *Cari- tatem esse quamdam amicitiam hominis ad Deum*. Omnibus valde placet, omnes theologi a pluribus saeculis eam docent (1); et tamen plurimi, ni fallor, nesciunt esse S. Thomam, qui primus naturam caritatis hac conclusione illustraverit (2). Sed uti in aliis nonnullis doctrinae S. Thomae partibus, ita circa istam conclusionem contigit, ut vis et gravitas eius non ab omnibus satis percepta sit, immo ut quae tam sapienter et perspicue ille docuit, a nonnullis auctoribus non satis recte intelligan- tur (3). Quod utique est dolendum; agitur enim de perfecta illius vir- tutis notitia, quae est omnium aliarum virtutum finis et forma, et quae, ut ait S. Augustinus, « sola discernit inter filios Dei et filios diaboli ». In Epist. I Ioan., tract. 5.

Propterea propositum intentionis nostrae est hoc loco pro viribus haec tria examinare:

I. Quid de caritate, ut amicitia divina, inveniatur in S. Scriptura, quid apud S. Patres aliosque Doctores usque ad S. Thomam.

II. Quae sit de caritate, ut amicitia divina, doctrina S. Thomae sincera.

III. Quid valeat haec doctrina pro universo tractatu de caritate apud S. Thomam.

Sub his igitur tribus Capitibus dissertatiunculam praesentem absol- vemus.

---

(1) Excepto uno Durando, in 4 dist. 49, a 4. — (2) Cf. clarissimum SCHEEBEN in suo opere: *Handbuch der kath. Dogmatik*, t. 2, l. 3, n. 745: « Der hl. Thomas hat die Frage: „Utrum caritas sit amicitia hominis ad Deum“, zu einer Klassischen erhoben ». — (3) Nomina nulla modernorum, quorum interpretationem S. Thomae impugnare cogimur, citamus, neque hic neque in decursu dissertationis, quia certe ii omnes venerantur Angelicum Doctorem, ideoque et nos cum hanc dissertationem in hono- rem S. Thomae a sex saeculis Albo Sanctorum inserti scribimus, illorum honori quid- quam detrachere nolumus.

## CAPUT PRIMUM.

*Quid de caritate ut amicitia divina inveniatur in S. Scriptura,  
quid apud S. Patres aliosque Doctores usque ad S. Thomam.*

A) *Quid circa hoc inveniatur in S. Scriptura.*

3. Deum optimum maximum tanta homines dilectione prosequi, ut eos mirabili quadam amicitia sibi coniungere voluerit, Sacra Scriptura non uno loco testatur. Sufficit prae ceteris verba illa dulcissima Christi ad discipulos recolere: « *Iam non dicam vos servos, quia servus nescit, quid faciat dominus eius. Vos autem dixi amicos, quia omnia quaecumque audivi a Patre meo, nota feci vobis* » Ioan., 15, 14-15 (1).. Haec autem et alia dicta, quibus S. Scriptura de amicitia Dei erga homines loquitur, non sumenda esse sensu hyperbolico tantum, sed intelligenda esse sensu proprio, id est de amicitia vera et stricte dicta, constat apud S. Patres aliosque Ecclesiae Doctores. Et revera, ut sapienter advertit clarissimus Goudin in materia consimili, Tract. theol. II, q. 4, a. 4, fas non est putare, Deum cum nobis in S. Scriptura beneficia sua commendat, loqui hyperbolice sicut homines, qui magnificis verbis bona exigua solent extollere, immo firmiter credendum est beneficia divina erga nos ea verba, quibus in S. Scriptura exprimuntur, longe excedere. Sed ne opus quidem est de amicitia Dei erga homines testimonia verbis expressa in S. Scriptura quaerere aut sensum huiusmodi testimoniorum discutere, cum rem ipsam clamitent tot facta divina. Quid enim aliud sunt cuncta illa opera quae divina bonitas et misericordia cum ab initio mundi tum in plenitudine temporis (2) pro salute hominum patravit, nisi manifestissima signa amicitiae Dei erga homines verissimae? Immo nequit exco- gitari aliquod signum, quo inter homines optimus quisque amicitiae

---

(1) Perpulchre ad haec verba notat S. Thomas, in Ioan. cap. 15, lect. 3, n. 3: « Hic ponit verum signum amicitiae ex parte sua, quod est: “ quia quaecumque audivi « a Patre meo, nota feci vobis „ Verum enim amicitiae signum est, quod amicus « amico suo cordis secreta revelat. Cum enim amicorum sit cor unum et anima una, « non videtur amicus extra cor suum ponere quod amico revelat. Prov. 25, 9: “ Cau- « sam tuam tracta cum amico tuo „ Deus autem faciendo nos participes suae sapien- « tiae, sua secreta nobis revelat. Sap. 7, 27: “ Per nationes in animas sanctas se « transfert, amicos Dei et Prophetas constituit „ ». — (2) Cf. S. Thomam, C. gent., 4, c. 54: « Amplius, cum amicitia in quadam aequalitate consistat, ea quae multum « inaequalia sunt, copulari non posse videtur. Ad hoc igitur quod familiarior ami- « citia esset inter hominem et Deum, expediens fuit homini quod Deus fieret homo ».

sincerae sensus erga alterum manifestare soleat, quod non multum excellentiore modo hominibus reipsa exhibuerit Deus.

Ex quo etiam solvitur quaestio, utrum Deus mirabili ista amicitia omnes quoscumque iustos amplectatur, an solos aliquos specialiter electos et sanctitate praestantes, prout litterae S. Scripturae inhaerens putare quis poterit (1). Nam illa de quibus modo diximus amicitiae signa minime a Deo reservata sunt paucis tantum hominibus praedilectis, sed omnibus iustis sunt concessa: pro quo sufficit meminisse mensae Eucharisticae omnibus quibuscumque iustis paratae. Deinde constat omnes iustos vere adoptari a Deo in filios; huiusmodi autem adoptio manifeste includit voluntatem amicitiae. Denique Concilium Tridentinum id verbis disertis dicit, cum sess. 6, cap. 7 et 10 ait: In iustificatione « homo ex iniusto fit iustus, ex inimico *amicus* » - « Sic ergo iustificati et *amici* Dei ac domestici facti ».

4. Iam vero ex his legitime vicissim concluditur ipsam virtutem caritatis, qua iusti diligunt Deum, habere rationem cuiusdam amicitiae hominis ad Deum. Etenim ad naturam dilectionis amicabilis pertinet, ut habeatur mutua aliquorum dilectio, qua alter alterum intime diligit amore consimili et eiusdem speciei. Si ergo Deus vult iustos habere et

---

(1) Revera ii qui in Veteri Testamento honorantur titulo « amicorum Dei », sanctitate speciali praeexcellere inveniuntur. Ita Abraham pluribus locis appellatur « amicus Dei »: 2 Chronic. 20, 7; Iudith 8, 22; Isai. 41. 8. Quod invenitur etiam in Novo Testamento: Iacob. 2, 23. — Praeter Abrahamum, qui solus nominatim sic appellatus est, cultores sapientiae vocantur in Veteri Testamento « amici Dei », Sap. 7, 14 et 27: 8, 18. Afferri poterit etiam Canticum Cant., ubi sponsa mystica saepius salutatur vel laudatur ut « amica ». Denique in Vet Test. occurrit Ps. 138, 17: « Mihi autem nimis honorati sunt amici tui, Deus, etc. », quae etiam verba intelligi solent de Sanctis specialiter Deo acceptis; ceterum iste textus non videtur ita certus, quia in textu Hebraeo loco « amici tui » legitur « cogitationes tuae ». In Novo Testamento e contra, cum ipse Dominus discipulos solemniter, ut ita dicam, appellat amicos suos, in eis simul omnes nos vocat amicos suos, si tamen praecepta eius servare parati simus; dicit enim: « Vos amici mei estis, si feceritis quae ego praecipio vobis ». Insuper in Novo Testamento saepissime omnes iusti vocantur filii Dei, et Apostolus eos vocat « cives sanctorum et domesticos Dei », quod est idem ac amicos Dei. Ratio autem cur in Veteri Testamento non ita aperte omnes iusti vocantur amici Dei, proculdubio haec est, quod tunc vigeat lex timoris, non lex amoris, et gratia Dei nondum erat palam diffusa, sicut in Novo Testamento. Sed et nunc, quamvis omnes iusti habeantur amici Dei, nihil obstat, quominus antonomastice et quasi simpliciter loquendo eos vocemus amicos Dei, qui speciali modo putantur Deo accepti, vel iam sunt in patria Deo uniti; sicut etiam illos solemus simpliciter vocare « Sanctos », cum tamen omnes iusti in S. Scriptura vocentur sancti, utpote gratia sanctificante insigniti.



diligere ut suos amicos, oportet ut et iusti vicissim Deum habeant ac diligant ut amicum suum, alioquin frustrabitur intentio Dei. Praeterea, verissime ait S. Thomas in Ioan. c. 15, lect. 3, n. 1: « *Deus nos amando facit suos dilectores* »; si ergo Deus amat nos dilectione amicabili, consequens est, ut eo ipso faciat nos dilectores tales, qui ipsum redament amicabiliter. Unde legitime concluditur caritatem, quam Deus diligendo diffundit per Spiritum Sanctum in corda iustorum, esse amicitiam seu amorem amicabilem hominis ad Deum.

5. Nihilominus haec conclusio explicite et in terminis, ut aiunt, in S. Scriptura non legitur. Ubi enim sacer textus disertam mentionem facit amicitiae Dei, directe loquitur de amore Dei erga homines, non de amore quo homines oporteat diligere Deum, quamvis, ut ostendimus, primum inferat alterum. Nimirum Deus in S. Scriptura videtur loqui de hac re ut optimus amicus, qui magis sollicitus est et cupit amare quam amari, ut S. Thomas docet cum Philosopho, *Ethic.*, l. 8, lect. 8.

B) *Quid circa hoc inveniatur apud S. Patres aliosque Doctores  
usque ad S. Thomam.*

6. Sed neque apud S. Patres illam conclusionem explicitis verbis invenimus; nam etiam ipsi, cum innixi dictis S. Scripturae, maxime Ioan. 15, 13-15 et Ps. 138, 17, de amicitia divina agunt, caritatem Dei erga homines prae oculis habere solent, non virtutem caritatis, qua iusti diligunt Deum. S. Patrum utique potius erat doctrinam Christi et Apostolorum suis scriptis integram posteris tradere, quam definitiones et conclusiones theologicas modo distincto et scientifico proponere; potius erat, praecepta et consilia caritatis inculcare, quam eius essentiam accuratius determinare.

7. Quod dici nequit de Doctoribus scholasticis, quorum institutum fuit S. Scripturae doctrinam et S. Patrum documenta, vocatis in ministerium disciplinis philosophicis, modo scientifico et systematico excolere. Ac revera videmus Doctores scholasticos de virtute caritatis ordinate tractantes incipere a definitione caritatis, ut sciatur de ea quid sit, principium enim proprium cuiuslibet scientiae est quidditas seu definitio sui subiecti.

Hic ergo certe fuit locus proprius deveniendi ad conclusionem praefatam de caritate, quippe quae doctrina cum definienda quidditate caritatis tam intime cohaereat. Tamen usque ad S. Thomam nemo ex Magistris Scholae ad id praestandum pervenit, ne illa quidem duo praeclara lumina B. Albertus Magnus, S. Thomae Magister, et S. Bonaventura, ipsius condignus aemulus, quamvis in definienda caritate magnam sol-

licitudinem posuerint. Quos aliquantulum accuratius inspicere nostra haud parum interest; sic enim postea de modo procedendi ipsius S. Thomae in hac re ac de eius mente, immo etiam de eius merito, melius iudicare poterimus.

Igitur cum Magister Sententiarum incipiens tractatum de virtute caritatis, 3 dist., 27, in capitulo secundo, cui titulus: « *Quid sit caritas?* », hanc definitionem ponat: « *Caritas est dilectio qua diligitur Deus propter se et proximus propter Deum vel in Deo* », uterque, tam B. Albertus quam S. Bonaventura, in Commentariis suis super Sententias huic loco adnectunt longiores disputationes de definitione caritatis.

8. Albertus Magnus quidem, 3, dist. 27, a. 4, observat, alias plures inveniri definitiones caritatis praeter definitionem Magistri, et cum unius rei unica sit definitio, quaerendum esse, penes quid diversificentur tot definitiones. Igitur ille non minus quam septem alias definitiones hic recenset quas multis subtilibus argumentis singulas perstringit: videlicet unam ex Augustino desumptam, unam ex Dionysio, duas ex Commentatore, unam ex Apostolo Paulo et, circa finem discursus, adhuc duas ex Augustino. Sed ea quae sunt ex Dionysio et ex Commentatore, hic omittere possumus, quia, ut ipse monet Albertus, non sunt proprie de virtute caritatis, sed de amore in generali; unde remanent quatuor videlicet: tres ex Augustino et una ex Apostolo. Ex Augustino *prima* est: « *Caritas est virtus qua Deum videre eoque perfrui desideramus* ». Soliloq., l. 1, c. 6. *Secunda* est: « *Caritas est recta affectio animi coniungens nos Deo* ». De moribus Eccl., l. 1, c. 11. *Tertia* est: « *Caritas est vita quaedam copulans amantem cum amato* ». De Trinitat., l. 8, c. 10 et De spiritu et anima c. 16 (inter op. Aug.). Definitio autem ex Apostolo, 1. Tim., 1, 5, haec est: « *Finis praecepti est caritas de corde puro et conscientia bona et fide non ficta* ». Has igitur quatuor definitiones de caritate cum definitione Magistri conferendo, Albertus hoc fert iudicium criticum: « Definitio Magistri datur per genus et actum et obiectum et est communiter caritas ad viam et patriam ». De *prima* ex Augustino desumpta dicit: eam « dari per caritatem viae ordinatam ad patriam »; de *altera* dicit: « eam esse penes effectum in specie, quod debeat per affectum coniungi Deo »; denique de *tertia* dicit: « eam dari per effectum in genere duplicem: quia in amante facit vitam, et cum amato copulat ». De definitione autem ex Apostolo desumpta iudicat: « eam dari penes generantia caritatem in subiecto ».

9. Ita Albertus super praedictum locum *Sententiarum*. Quocum si Bonaventuram scribentem super eundem locum comparaveris, non modice demiraberis. Is enim in *Commentario* suo, 3 dist., 27 in fine:

« *Dubia circa Litteram Magistri* », dubio primo, sic habet: « Quaeritur  
« de illa definitione, quam ponit Magister, qua dicit: “ *Caritas est dile-*  
« *ctio qua diligitur Deus propter se, et proximus propter Deum* „; et  
« quaeritur iuxta hoc, cum multae inveniantur definitiones de caritate -  
« cum unius rei unica sit definitio - quomodo ab invicem distinguan-  
« tur ». Vides quaestionis positionem apud Bonaventuram verbotenus  
esse eandem ac apud Albertum. Sed ulterius Bonaventura omnino eas-  
dem definitiones alias recenset, quas in Alberto iam legimus, et eodem  
etiam ordine, nempe tres supra citatas ex Augustino desumptas et  
unam ex Apostolo Paulo, *I Tim.*, 1, 5 (1). Idem quoque est modus  
respondendi apud utrumque. Respondit enim Bonaventura: « Dicendum  
« quod caritas secundum multiplicem sui comparisonem habet multi-  
« pliciter definiri. Habet enim caritas comparari ad obiectum, et sic  
« assignatur definitio prima, posita a Magistro. - Potest iterum consi-  
« derari per comparisonem ad finem ultimum, et sic definitur ab Augu-  
« stino in *Soliloquiis*. - Potest etiam comparari ad actum proprium, qui  
« est unire et adhaerere, et sic definitur ab Augustino in libro *De mo-*  
« *ribus Ecclesiae* et in libro *De spiritu et anima*, per actum uniendi et  
« copulandi amantem cum amato, videlicet affectum nostrum cum Deo.  
« Potest iterum comparari ad habitum sibi adiunctum, qui quodam modo  
« est ipsius caritatis principium; et sic definitur ab Apostolo, cum dicit:  
« *Caritas est finis praecepti*, etc. ».

10. Sic ergo etiam in iudicio critico de quinque definitionibus ambo  
ita conveniunt, ut vix non dixeris unum exscripsisse alterum. Ista  
autem tam mira convenientia utriusque magni Doctoris etiam circa  
minutiora certum est indicium, hunc fuisse tunc temporis modum com-  
munem tractandi et solvendi illam quaestionem.

Nulla ergo omnino mentio amicitiae tunc temporis fiebat eo loco  
quo de quidditate et definitione caritatis tam subtiliter disputabatur,  
et hoc quidem quamvis tres illae definitiones ex Augustino desumptae  
propinquae sint rationi amicitiae.

Multo minus alibi sive apud Albertum aut Bonaventuram, sive apud  
alios insignes doctores scholasticos (2) usque ad S. Thomam - quod sine

---

(1) Notandum est quod istae tres definitiones non verbotenus in locis citatis repe-  
riuntur, sed secundum sensum S. Augustini sunt formatae; unde eo magis mirum  
est B. Albertum Magnum et S. Bonaventuram etiam in his definitionibus eadem  
verba habere. — (2) Quaeri potest de doctrina Alexandri Halensis; sed is in celebri  
sua *Summa theologiae* nullum de virtute caritatis tractatum scripsit, forte quia iuxta  
eius opinionem caritas non differt a gratia habituali nisi ratione, sicut radius differt  
a lumine.



formidine errandi affirmare nunc licet - clare et ex professo traditum invenies, virtutem caritatis habere rationem amicitiae hominis ad Deum, quamquam hinc inde aliquousque obiter id tangere videantur. Sic ex. gr. Albertus Magnus, 3 dist., 29, a. 4, ubi quaerit: « An caritas habeat « oculum ad aliquam remunerationem » incipit articulum sic obiiciendo; « Dicit Tullius quod vera amicitia, licet coniunctam sibi habeat plurimam utilitatem et delectationem, tamen ipsa nec fundatur super utile « nec super delectabile: *cum igitur caritas Dei veram dicat amicitiam*, « videtur quod non intuetur naturae utilitatem: ergo nec praemium nec « remunerationem ». Ecce, mentionem saltem aliquam doctrinae, de qua quaerimus! Tamen hoc non dicit Albertus nisi obiter in argumento seu obiectione inchoante articulum, et nullo modo huic dicto insistit aut respondendo ullo modo redit ad illam sententiam. - Similiter etiam Bonaventura aliquibus locis obiter plus minusque ad illam doctrinam appropinquare videtur, praesertim 3 dist., 28, art. unico, q. 1, ubi quaerit: « Utrum ex caritate diligendae sunt creaturae irrationales ». Respondet ibi a simili: « Unde sicut amor amicitiae, qui est in amicum, se « extendit ad amici filium, ita quod filius amici amicus est et dilectus, « non autem sic se extendit ad amici catulum, ut canis diligatur con- « simili affectu, sic intelligendum est, quod caritas, quae est amor Dei, « se extendit ad illos, qui sunt nati esse eius filii per gratiam adoptionis ».

Sed haec pauca et per occasionem tantum ac tenuiter a Doctoribus illis dicta non infringunt id quod diximus, scilicet usque ad S. Thomam doctrinam illam de virtute caritatis ut amicitia hominis ad Deum nondum in luce positam fuisse; immo eo vel magis nunc quaeri poterit, cur iidem Doctores ubi de *definitione* caritatis tam extense et subtiliter agebant, conceptum amicitiae cum Deo non respexerint. Responderi forte potest, eos in disputatione theologica de caritate non ita facile ausos esse ultra sententias a Patribus editas progredi; cum ergo nec S. Augustinus nec aliquis alius ex Sanctis Patribus pro virtute caritatis definienda usi fuerint conceptu amicitiae, ideo nec ipsi illi Doctores id sibi licere putaverint, sane non considerantes noluisse Sanctos Patres theologiam ordine scientifico et systematico scribere.

## CAPUT SECUNDUM.

### *Quae sit S. Thomae de natura caritatis doctrina.*

Iam oportet adire S. Thomam et ab eo quaerere quid sit caritas? Is vero duobus locis hanc quaestionem ex professo pertractat: videlicet iunior in Commentario super Sententias, 3. dist. 27, q. 2, a. 1, senior in Summa theologica, 2. 2, q. 23, a. 1. Utrumque locum diligenter inspicere oportet, ut non solum responsio ipsa, sed etiam modus argumentandi et mens S. Doctoris nitide appareant. Quapropter hoc Caput in tres Articulos dividimus considerando videlicet in duobus primis Articulis utrumque textum seorsim, deinde in tertio Articulo ambos textus comparando ad invicem.

### ARTICULUS PRIMUS.

#### *Quid de natura caritatis S. Thomas iunior docuerit in Comm. sup. Sent. 3. dist. 27, q. 2, a. 1.*

11. Supra tum in B. Alberto Magno tum in S. Bonaventura cognovimus modum quo communiter scholastici Doctores usque ad S. Thomam in Commentariis suis super Magistrum Sententiarum, libro 3 dist., 27, de quidditate et definitione caritatis tractare consueverint. Quid ergo expectabimus de S. Thoma in Commentario suo super eundem locum Magistri? Ipse, sicut alii Doctores, istius loci occasionem capit inquirendi de quidditate caritatis. Nam postquam ibi dist. 27, q. 1, quaestionem de amore in communi praemisit, tunc statim in sequente q. 2, a. 1, quaerit: *quid sit caritas?* Hucusque igitur modum ceterorum retinet, sed mox eorum viam relinquit, nil curans de quinque diversis definitionibus dari solitis, quas ceteri, ut vidimus, ad invicem sollicite ponderare solebant, sed potius directe rem ipsam petens. Perspiciebat utique Angelicus Doctor ex comparatione tot definitionum, quarum nulla erat adaequata, veram naturam virtutis caritatis determinari non posse, ideoque alia via esse procedendum. Itaque S. Doctor totus est in explorando illo genere diligendi sub quo caritas contineatur; nam invento genere proximo alicuius rei facile definitio eius inveniri poterit. Quod autem caritas sub *aliquo diligendi genere* contineatur certum est, dicitur enim: « *Diliges Dominum Deum tuum, etc.* ». Quaeritur tamen, sub quo?

Textus ergo hoc modo est ordinatus: Primo S. Doctor septem primis argumentis cuncta illa quae ad dilectionem pertinere videntur,

ex ordine lustrat inquirendo an apud aliquod eorum genus caritati accommodum inveniat, hoc modo: 1) Videtur quod caritas sit idem quod *concupiscentia* seu desiderium. 2) Videtur quod sit idem quod *amor*. 3) Videtur quod sit idem quod *benevolentia*. 4) Videtur quod sit idem quod *concordia*. 5) Videtur quod sit idem quod *beneficentia*. 6) Videtur quod sit idem quod *pax*. 7) Videtur quod sit idem quod *amicitia*. Ubique additur probatio sive ex Sacra Scriptura sive ex ratione. Praedicti autem argumenti septimi tenor hic est: « Videtur quod caritas sit idem quod *amicitia*, quia, ut dicit Philosophus in 9. *Ethic.*, c. 4, *amicitia* superabundantiae amoris similatur. Sed caritas habet superbundantissimum amorem, unde et caritas dicitur, eo quod sub inae- stimabili pretio, quasi carissimam rem, ponat amatum ».

Hic sistit perlustratio eorum quae ad genus dilectionis pertinere videntur, quia ultra illa septem aliud non apparet; sed quia genus amicitiae hic maxime probatum et inter cetera magis arridere videtur, S. Doctor nunc subiicit quinque argumenta « In contrarium », quibus scilicet probetur, caritatem nihilominus non posse poni in genere amicitiae; quae quidem argumenta desumpta sunt ex quinque amicitiae propriis, quae caritati non convenire videntur.

Sequitur corpus articuli admirabili arte compositum et multas sententias notatu dignissimas continens, cuius integrum textum hic referre multum delectaret, sed id vetat longitudo eius. Ideo solam ultimam partem, quae syllogismum principalem una cum articuli conclusione finali continet, verbotenus referemus, praemittentes aliarum partium aliquam summam. Corpus igitur articuli constat quatuor partibus praecipuis, quibus quasi tot gradibus S. Doctor assequitur intentum.

PRIMO, ex iis quae sex primis argumentis recensita erant tamquam ad genus dilectionis pertinentia, sumit *amorem* ut eum comparet cum *dilectione*. Ostendit autem dilectionem quidem nunquam dici posse de appetitu sensitivo, amorem vero dici posse de utroque appetitu. Proinde amorem, si intelligatur de appetitu intellectivo, uti nunc inquirentes de caritate eum intelligimus, a dilectione non differre sed esse synonymum cum illa.

SECUNDO, cum constet *amorem et dilectionem* in casu esse idem, comparat deinceps amorem seu dilectionem cum reliquis quinque recensitis in sex prioribus argumentis, videlicet cum *concupiscentia seu desiderio*, *benevolentia*, *concordia*, *beneficentia*, *pace*. Ostendit ibi valde profunde et accurate, singula ista includi in amore quo quis amat sive se



sive alium, ita tamen quod amor super omnia illa addat aliquid, videlicet « quietationem appetitus in re amata » (1).

TERTIO, restat nunc ut ipse *amor seu dilectio*, in quibus, ut ostensum est, reliqua sex primis argumentis recensita praecontinentur, comparetur cum *amicitia* (et amatione quae amicitiae videtur esse affinis), ut sciatur, utrum altero perfectius sit. Audiamus ipsum S. Doctorem: « Sunt etiam quaedam, quae super dilectionem vel amorem aliquid addunt. *Amatio* enim addit super amorem intensionem quamdam amoris, quasi fervorem quemdam. *Amicitia* vero addit duo: quorum unum est societas quaedam amantis et amati in amore, ut scilicet mutuo se diligere sciant; aliud est ut ex electione operentur, non tantum ex passione. Unde dicit Philosophus, quod amicitia similatur habitui, « amatio autem passioni ».

QUARTO. Cum ergo amicitia includat amorem seu dilectionem et insuper addat perfectionem, amor autem seu dilectio iam includant reliqua omnia recensita, ut ostensum est, proculdubio sequitur, amicitiam ipsam esse genus dilectionis perfectissimum, et ita inventum est medium probativum. Dicit igitur S. Doctor concludendo: « Sic ergo patet quod amicitia est perfectissimum inter ea quae ad amorem [seu dilectionem] pertinent, omnia praedicta includens, *unde in genere huiusmodi ponenda est caritas, quae est quaedam amicitia hominis ad Deum, per quam homo diligit Deum et Deus hominem: et sic efficitur quaedam associatio hominis ad Deum, ut dicitur I Ioan., 1, 7: "Si in luce ambulamus, sicut et ipse est in luce, societatem habemus ad invicem,,* ».

---

(1) Duplex distingui debet quietatio appetitus: Una quae est – in aliquo saltem ordine – ultima et perfecta appetitus quietatio, et haec est ex reali adeptione boni amati ac desiderati, et vocatur delectatio vel gaudium. Cf. 1, 2, q. 23, a. 4; q. 34, a. 4; 3 dist., 27, q. 1, a. 2 ad 3. Alia vero quietatio appetitus convenit ipsi amori, quae est prima et adhuc imperfecta quietatio, et quasi primo potentialitatem appetitus actuat et determinat, dum delectatio vel gaudium potentialitatem eius quasi ultimo, in tali ordine, complet. Prima igitur quietatio est quietatio appetitus in bono amato, altera est quietatio appetitus in bono illo amato realiter adepto. Qua autem ratione prima illa quietatio competat amori, perpulchre ac profunde explicat S. Thomas, 3 dist., 27, q. 1, a. 1, sic dicens: « Omne passivum perficitur per formam sui activi, et in hoc motus eius terminatur et quiescit; sicut intellectus, antequam formetur per formam intelligibilis, inquit et dubitat, qua cum informatus fuerit, inquisitio cessat et intellectus in ea figitur, et tunc dicitur intellectus firmiter illi rei inhaerere. Similiter quando affectus vel appetitus omnino imbuitur forma boni quod est sibi obiectum, complacet sibi in illo et adhaeret ei quasi fixum [fixus?] in ipso, et tunc dicitur amare ipsum ».

Hucusque corpus articuli. Sequuntur responsa ad argumenta. Ad *sex priora* respondet S. Doctor iuxta doctrinam corporis, ea quae in istis ad dilectionem pertinentia recensentur, in ipsa amicitia includi. Ad *septimum*, cuius tenorem supra retulimus, sic respondet: « Ad septimum dicendum, quod caritas est amicitia, sed aliquid addit supra ipsam, scilicet determinationem amici, quia est amicitia ad Deum, quae omnibus pretiosior est et carior ». Quibus verbis quid aliud vult dicere S. Doctor, nisi hoc: in corpore ostensum est caritatem ponendam esse in genere amicitiae, quae proinde in definitione eius erit pro genere proximo, differentia autem specifica sumitur ex eo quod sit hominis ad Deum, et sic habemus definitionem quae naturam caritatis adaequate et perspicue determinet. De responsis autem ad quinque argumenta « In contrarium », i. e. ad octavum usque ad duodecimum, non opus est hic plura dicere.

Haec interim sufficiant pro expositione huius textus, quo Doctor Angelicus, adhuc iuvenis, quasi primus inchoat pulcherrimam de natura caritatis doctrinam, quae haberi potest tamquam principium et compendium omnium quae in laudem et commendationem regiae huius atque divinae virtutis dici poterunt.

Ergo cum ante S. Thomam quaerentibus quid sit caritas, responsum aliud non daretur, nisi praesto esse definitiones quinque diversas, quarum tamen nulla rem ipsam adaequate exprimebat, Angelicus Doctor velamen, ut ita dicam, removit, definitione nova intimam caritatis naturam plene determinando. Vere hoc habemus typicum exemplum eorum quae supra de Doctore Angelico ex ore Guilelmi de Tocco audivimus: « Erat *novos* in sua lectione movens articulos, *novum* modum et clarum determinandi inveniens... ut nemo qui ipsum audisset *nova* docere et *novis* rationibus dubia definire, dubitaret quod eum Deus *novi* luminis radiis illustraret ». (*Acta Sanct.*, vii martii, n. 15).

#### ARTICULUS SECUNDUS.

*Quid S. Thomas senior de natura caritatis doceat  
in Summa theol. 2. 2, q. 23, a. 1.*

12. Doctrinam de caritate ut amicitia quadam divina in Comm. sup. Sent. inchoatam S. Doctor senior confirmat et complet in Summa theol. 2. 2, q. 23, a. 1, ubi iam non quasi anxie explorando quaerit: *Quid tandem sit caritas?* sed quasi magistraliter et determinate quaerit: « *Utrum caritas sit amicitia* »?

Tribus argumentis suadetur responsio negativa, videlicet caritatem non esse amicitiam: neque cum Deo et angelis, quia desit nobis con-

versatio cum eis, - neque cum hominibus, quia ex iis aliqui sunt nobis inimici, qui non redamant, aliqui sunt peccatores, quibuscum non est amicitia honesta. Deinde ponitur argumentum « Sed contra » hoc modo: « *Sed contra est quod Ioan. 15, 15 dicitur: "Iam non dicam vos servos... sed amicos meos",. Sed hoc non dicebatur eis nisi ratione caritatis. Ergo caritas est amicitia* ». Ubi argumentatio S. Thomae videtur esse ea quam supra, Capite primo, indicavimus, videlicet: ex eo ipso quod Deus dignatur nos diligere ut amicos, consequitur, ut caritas, quam diligendo in corda nostra infundit, sit dilectio amicitiae ad Deum. - Sequitur corpus articuli, quod congrue in duas partes dividitur.

A) *Prima pars corporis exponitur.*

In hac prima parte S. Doctor recenset tres conditiones, quae ad amicitiam requirantur. Tenor autem hic est: « *Respondeo dicendum quod secundum Philosophum in 8. Ethic., c. 2, n. 3, non quilibet amor habet rationem amicitiae, sed amor qui est cum benevolentia: quando scilicet sic amamus aliquem, ut ei bonum velimus. Si autem rebus amatis non bonum velimus, sed ipsum eorum bonum velimus nobis, sicut dicimur amare vinum aut equum aut aliquid huiusmodi, non est amor amicitiae, sed cuiusdam concupiscentiae: ridiculum enim est dicere, quod aliquis habeat amicitiam ad vinum vel equum. Sed nec benevolentia sufficit ad rationem amicitiae, sed requiritur quaedam mutua amatio: quia amicus est amico amicus. Talis autem mutua benevolentia fundatur super aliqua communicatione* ».

Hucusque textus primae partis corporis. Quae Littera diligentius est inspicienda, quia cavere debemus, ne aliquid eorum quae hic S. Thomas tam succincte simul ac tam accurate scripsit, vel omittatur vel minus recte intelligatur. Quod monemus, quia sunt, inter modernos praesertim, qui mentem S. Thomae non ut oportet assecuti sint, non satis attendentes ad textum. Ad rectam vero Litterae huius interpretationem tria notanda esse videntur.

a) Adnotatio prima in primam partem corporis.

*De ordine quo praedictae tres conditiones ad amicitiam constituendam concurrunt.*

13. Cum sermo est de tribus *conditionibus* quas hic S. Thomas requirit ad rationem amicitiae, non licet id sic accipere, quasi S. Doctor illas ex aequo et eodem ordine ponat. Nam ut ipsa Littera clare indicat, duae priores conditiones, sc. « amor benevolentiae » et « amatio mutua », sunt conditiones amicitiae ut duo eius constitutiva intrinseca; tertia



vero conditio pertinet ad rationem amicitiae ut eius fundamentum. Id pro recta intelligentia totius argumentationis bene notandum est.

b) Adnotatio altera in eamdem partem corporis.

*Quid circa duas priores conditiones amicitiae sit animadvertendum.*

14. Ceterum circa duas priores conditiones non est cur longe disputemus. Tria tamen breviter animadvertere iuvabit. *Primo* enim quaeri potest, cur S. Thomas initio articuli differentiam inter amorem benevolentiae et amorem concupiscentiae pluribus declaret, cum tamen cetera omnia sermone tam brevi absolvat. Respondendum videtur, id eum sic fecisse, ut a ratione caritatis omnino excludat illum amorem Dei, qui dicitur spei vel castae concupiscentiae; talis enim amor, quantumvis supernaturalis, omnino alienus est a propria ratione verae amicitiae. — *Secundo* quaeri potest: cur S. Thomas inter conditiones intrinsecas non addidit, amorem debere etiam esse « *cognitum seu non latentem* », prout ipse S. Doctor cum Philosopho, *Ethic.*, 8 lect. 2 i. f., dicit, et hodie auctores id tamquam tertiam conditionem addere solent. Respondendum est: amorem eo ipso quod est *vere et formaliter mutuus*, etiam esse utrimque cognitum, prout S. Doctor in articulo ex Commentario super Sententias dicebat, amicitiam addere super benevolentiam « societatem quamdam amantis et amati in amore, ut scilicet mutuo se diligere sciant ». Potest utique fingi casus quo clam, ut ita dicam, alter alterum cum benevolentia amet, neuter tamen id de altero sciat: at tunc talis amatio non proprie et formaliter potest dici « mutua », sed potius, ut bene ait Suarez, dici debet: « concursus per accidens duorum amorum ». — *Tertio* quaeri potest, cur hic S. Thomas praedictas duas tantum conditiones intrinsecas requirat; alii enim auctores, inter quos etiam aliqui thomistae, addunt adhuc plures praeter iam memoratam additionem amoris « non latentis »: alii quatuor, alii quinque etc. Respondendum est duas illas adaequate essentiam ipsam amicitiae exprimere; omnes autem alias conditiones ab auctoribus ultra enumeratas, non pertinere intrinsece ad essentiam amicitiae, sed *vel* ad fundamentum eius, *vel* ad proprietates *vel* ad effectus ipsius. Unde S. Thomas hic brevis quidem est, minime tamen mancus, sed valde exactus et subtilis.

c) Adnotatio tertia in eamdem primam partem corporis.

*Quomodo tertia conditio, quae in textu ponitur ut fundamentum amicitiae, sit interpretanda.*

15. Circa tertiam conditionem, scilicet « *communicationem aliquam* », quam requirit Littera ut fundamentum duarum praedictarum, atque

adeo ut fundamentum ipsius amicitiae, operosior est inquisitio. Ait S. Thomas: « *Talis autem mutua benevolentia fundatur super aliqua communicatione* ». Proculdubio loquitur S. Doctor de re certa et clara et utitur terminis suo tempore captu facilibus; alioquin non ita sententialiter et tam paucis verbis locutus fuisset. Tamen multis videtur haec sententia satis aenigmatica; nam qualis erit ista « *communicatio* »? Et quomodo illa erit fundamentum amicitiae? Hic Rhodus, hic salta! Nam ex recta interpretatione huius sententiae pendet recta intelligentia totius articuli ac totius doctrinae S. Thomae de caritate ut amicitia divina, quia ista sententia est nervus articuli cum contineat medium probativum totius argumentationis prout apparebit infra.

Quaeritur ergo, quomodo intelligenda veniat ista « *communicatio* », super qua dicit S. Thomas fundari mutuam benevolentiam seu amicitiam (1)? Quidam moderni facile se expediunt ab hac dubitatione, scilicet expungendo istam conditionem ex iis quae ad amicitiam requirantur. Sed hi manifeste relinquunt in hac parte Doctorem Angelicum, et insuper clavem abiiciunt quae reserat mysterium amicitiae. Alii existimant, S. Doctorem hic loqui de communicatione bonorum; nam amicorum proprium est invicem sibi communicare de bonis suis. Sed huiusmodi communicatio bonorum, quamvis sit propria amicitiae, nequam potest esse eius fundamentum, nisi sermo sit de amicitia « utilis », de qua hic non agitur. Rursus alii dicunt intelligi debere hic communicationem alicuius conversationis, convictus, commercii socialis. Et hi videntur bene dicere, nam et ipsum vocabulum communicationis tale quid sonare videtur; immo hunc esse legitimum sensum indicare videntur: a) Responsum ad 1<sup>um</sup>, ubi legitur: « *communicatio vel conversatio* »; b) Modus loquendi ipsius S. Thomae in Commentario super Ethicam ad Nicomachum, ubi S. Thomas frequenter cum Philosopho affirmat omnem amicitiam constitutam esse in communicatione, exempla autem ponit: connavigatores, commilitones et qui simul educantur i. e. condiscipulos, Cf. *Ethic.* 8, lect. 9 et 12: haec autem sonant commercium aliquod sociale, convictum, conversationem amicabilem.

---

(1) De hac quaestione et aliis affinibus valde eleganter et docte egit Coconnier, O. P. in Commentariis periodicis: « *Revue thomiste* » 1904, t. 12: « Ce qu'est la charité d'après S. Thomas d'Aquin », pag. 647 seqq.; 1906, t. 14, pag. 5 seqq.; 1907, t. 15, pag. 1 seqq. — Cf. etiam dissertationem doctissimam Doctoris ROUSSELOT, *Pour l'histoire du problème de l'amour au moyen âge*, in foliis periodicis: *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Münster, 1908, VI, 6.

Nihilominus etiam ista interpretatio, quamvis primo aspectu recta esse videatur, abest a vero, nec conformis est dictis Philosophi aut S. Thomae bene intellectis. Quod absit a vero facile patet; nam huiusmodi commercium vel conversatio vel convictus quamvis sint quam maxime propria amicitiae, tamen non possunt assignari tamquam eius fundamentum, nisi forte per accidens. Non enim in huiusmodi commercio sociali vel conversatione fundari potest amicitia, nisi in quantum inde contingit aliquos invicem sibi placere secundum quod sic conversando de se invicem experientiam sumunt et inveniunt se convenire in uno quod utrique videtur amabile et complacens iudicatur. Illud ergo in quo invicem conveniunt et sibi complacent, id erit verum fundamentum amicitiae, non ipsa conversatio nisi per accidens, alioquin omnes invicem conversantes statim essent amici. Forte haec distinctio videbitur alicui esse inutilis subtilitas, tamen, ut postea apparebit, est valde necessaria. — Quod autem attinet Responsum ad 1<sup>um</sup> et textum Commentarii super Ethicam, postea dicemus; praestat ut iam ex ipso S. Thoma ostendamus, quatenam sit ista « communicatio » quam vult esse fundamentum mutuae benevolentiae seu amicitiae.

16. Imprimis observari debemus, tam illos qui in hac Littera « communicationem » existimant significare communicationem aliquam bonorum, quam eos qui dicunt significare commercium aliquod sociale vel convictum seu conversationem, in eo convenire quod hoc vocabulum sumpserunt *active*, i. e. pro *actione* aliqua communicativa, et haec fuit causa erroris. Nam vocabulum communicationis ab ipso S. Thoma usurpatur etiam sensu *intransitivo*, puta cum 1, q. 4, a. 3 dicit: « Similitudo « attenditur secundum *convenientiam vel communicationem* in forma »; et *C. Gent.*, IV, 84: « Ponere corpus transire in spiritum est omnino « impossibile. Non enim transeunt invicem nisi quae *communicant* in « materia. Spiritualium autem et corporalium non potest esse *communicatio* in materia ». Sic ergo vocabulum « communicationis » intransitive sumptum manifeste nihil aliud significat quam duo aliqua convenire seu « communicare » in aliquo uno, quod est commune utrique seu quod invenitur pariter in utroque. Quae acceptio utique cohaeret cum communicatione activa, nam quod unum aliquod inveniatur simul in duobus, aut est ex hoc quod utrique fuit communicatum ab aliquo tertio, aut ex hoc quod uni fuit communicatum ab altero. Licet autem iste sensus intransitivus non sit ita frequens apud S. Thomam, tamen in Littera nostra omnino sic accipi debet illa « communicatio », quae est fundamentum amicitiae.

17. Id peremptorie probatur ex iis quae antea in parte 1<sup>a</sup> 2<sup>ae</sup> Summae



docuit S. Thomas de causa et de effectu amoris q. 27-28. Ibi, q. 27, a. 3, quaerit: « *Utrum similitudo sit causa amoris?* Respondendo S. Doctor prius distinguit duplicem modum similitudinis: primus modus est similitudo actus ad actum, sc. inter ea quorum utrumque habet eandem perfectionem in actu, sicut duo habentes albedinem; alter modus est similitudo potentiae ad actum sc. inter ea quorum unum habet in potentia quod aliud habet in actu, vel etiam inter ipsam potentiam et actum, nam in ipsa potentia quodammodo est actus. Deinde, iuxta hanc distinctionem, S. Doctor sic respondet ad quaesitum: « *Primus ergo « similitudinis modus causat amorem amicitiae seu benevolentiae. Ex hoc « enim quod aliqui duo sunt similes, quasi habentes unam formam, sunt « quodammodo unum in forma illa; sicut duo homines sunt unum in « specie humanitatis et duo albi in albedine. Et ideo affectus unius tendit « in alterum sicut in unum sibi, et vult ei bonum sicut et sibi. - Sed « secundus modus similitudinis causat amorem concupiscentiae, vel amicitiae utilis seu delectabilis, etc. ».*

Ecce S. Thomas ipse iam pridem claris verbis dixerat, qualis « communicatio » sit fundamentum proprium amicitiae, nempe similitudo quae est convenientia duorum in una forma seu perfectione utrique « communi », seu in qua ambo « *communicant* ». Idem docuit in eadem parte 1<sup>a</sup> 2<sup>ae</sup>, q. 28, a. 1. Etiam huius textus bene meminisse multum iuvabit. Sufficiat hic citare responsionem ad 2<sup>um</sup>, ubi ait S. Doctor: « *Ad secundum dicendum, quod unio tripliciter se habet ad amorem. « Quaedam enim unio est causa amoris. Et haec quidem est unio substantialis, quantum ad amorem quo quis amat seipsum: quantum vero ad « amorem quo quis amat alia, est unio similitudinis, ut dictum est. - « Quaedam vero unio est essentialiter ipse amor. Et haec est unio « secundum coaptationem affectus. Quae quidem assimilatur unioni « substantiali, in quantum amans se habet ad amatum, in amore quidem amicitiae, ut ad seipsum; in amore autem concupiscentiae, ut ad « aliquid sui. - Quaedam vero unio est effectus amoris. Et haec est « unio realis quam amans quaerit de re amata. Et haec quidem unio « est secundum convenientiam amoris; ut enim Philosophus refert, « 2 *Politic.*, cap. 1, n. 16 (S. Thom., lect. 3), Aristophanes dixit quod « amantes desiderarent ex ambobus fieri unum: sed quia ex hoc accideret aut ambos aut alterum corrumpi, quaerunt unionem quae con- « venit et decet; ut scilicet simul conversentur ».*

18. Sic ergo nullum dubium remanet, in sententia illa: « Talis autem « mutua benevolentia fundatur super aliqua communicatione » vocabulum communicationis accipi non debere pro communicatione active

sumpta i. e. pro communicatione vel bonorum vel commercii alicuius socialis seu conversationis, sed *intransitive* debere intelligi i. e. pro similitudine seu convenientia in una eademque forma vel perfectione. Nec licet accusare Doctorem Angelicum quasi obscure vel ambigue locutus sit. Respondebit enim: Quare tu oblitus es eorum quae tam accurate exposueram in ipsis quaestionibus de amore? Quaeri tamen potest: cur S. Thomas hic utitur vocabulo « communicationis », quo antea, in 1<sup>a</sup> 2<sup>ae</sup>, tractans de causa amoris amicitiae, usus non erat? Respondendum est S. Doctorem hic fundamentum amicitiae vocabulo « communicationis » appellare quia hunc modum loquendi invenit in *antiqua* illa versione Ethicae ad Nicom., qua versione tunc temporis omnes utebantur. Ibi vero « communicatio » pro vocabulo graeco: *κοινωνία* ponitur, quod indifferenter significare potest communicationem vel active vel intransitive sumptam. Versio latina *recens* istud graecum vocabulum melius reddit scribendo vel « communionem vel commun-  
« nitatem, vel societatem ». Ubi ergo Aristoteles in sua *Ethica* et S. Thomas in Commentario super eam utuntur vocabulis: *κοινωνία* et « communicatio », ex contextu erui debet, quonam sensu sint accipi-  
pienda.

Quod autem arguendo dicebatur: exempla connavigatorum, com-  
militonum, condiscipulorum, quae affert Aristoteles et cum eo S. Tho-  
mas, id probare quod *κοινωνία* et communicatio ab iis, cum assignant  
fundamentum amicitiae, intelligi debere sensu « commercii socialis vel  
convictus vel conversationis », nullius roboris est; nam inter huius-  
modi exempla ponunt etiam « communicationem in sanguine », et plu-  
ribus locis Aristoteles ad hoc ut aliqui fiant amici, requirit ut conve-  
niant in aliquo uno bono (cfr. *Ethic.*, 8, lect. 9, 11, 12). Item ipse  
Aristoteles etiam similitudinem assignat tamquam fundamentum ami-  
citiae, *Ethic.*, 9, cap. 3: τὸ ὅμοιον τῷ ὁμοίῳ φίλον. Cf. *Eccli.*, 13, 19: « Omne  
« animal diligit sibi simile ». - Sed nec plus roboris habet quod ex  
Responsione ad 1<sup>um</sup> huius articuli obiiciebatur, nempe ibi ipsum S. Tho-  
mam « communicationem », de qua in corpore egit, aequiparare « con-  
« versationi », cum dicit: « duplex est hominis vita; una quidem exte-  
« rior secundum naturam sensibilem et corporalem, et secundum hanc  
« vitam non est nobis *communicatio vel conversatio* cum Deo et ange-  
« lis, etc. ». Etenim si attentius hoc responsum legas et cum argumento  
conferas, mox perspicias sensum esse hunc: secundum vitam *exteriorem*  
non habemus aliquid commune (= non est nobis communicatio) cum  
Deo et Angelis, proinde non mirum, quod secundum hanc vitam non  
sit nobis « conversatio » cum Deo et Angelis.

19. Sic omni ex parte ostensum est quod apud S. Thomam cum dicit: « *Talis autem mutua benevolentia fundatur super aliqua communicat[i]one* », ista « communicatio » formaliter loquendo intelligi non debet de commercio sociali aliquo vel conversatione, sed de similitudine quae est inter aliquos ex hoc quod communicant seu conveniunt in aliqua una eademque perfectione. Ita nimirum habetur proprium fundamentum amicitiae. Nam « amicitia in quadam unitate consistit » ut ait S. Thomas, *Ethic.*, 9, lect. 8, et « omnia amicabilia quae considerantur ad alios, « proveniunt ex amicabilibus, quae palitur homo ad seipsum » (ibidem).

Videlicet, ut supra audivimus, « ex hoc quod aliqui duo sunt similes, « quasi habentes unam formam, sunt quodammodo unum in forma « illa »; ex quo contingit ut alter alterum apprehendat et aestimet ut quodammodo « unum sibi » seu ut quasi « alterum se »; ex hoc denique fit ut alter in alterum moveatur quasi in seipsum, et amet eum ac velit ei bonum, sicut amat seipsum et vult bonum sibimetipsi: et sic habetur mira illa unio amicabilis affectuum et voluntatum, qua videntur amici habere quasi « cor unum et animam unam ». His ergo quasi tribus gradibus nascitur amicitia, prout constanter ac saepissime docet S. Thomas. Nempe primum est ut inveniatur similitudo inter aliquos secundum quod communicant in aliqua una forma seu perfectione. Secundum est ut ex hoc ipso unus alterum apprehendat atque aestimet ut unum sibi. Ex quo sequitur tertium, videlicet ut unus alterum amet quasi seipsum et velit ei bonum sicut sibimetipsi.

20. Sed ad huius rei plenum intellectum adhuc oportet haec duo animadvertere:

*Primo*, cum dicimus proprium fundamentum amicitiae non esse commercium aliquid sociale vel convictum seu conversationem, sed formaliter loquendo esse similitudinem seu convenientiam in una aliqua forma, minime a conceptione vel generatione amicitiae excludimus omnino conversationem vel convictum vel commercium aliquod sociale. Nam si agatur de amicitia humana, aliquid horum fere necessarium est, ut nimirum cognoscatur et comprobetur illa similitudo seu convenientia (prout supra iam insinuavimus); immo non raro ex ipso convictu oritur similitudo morum vel crescit. Si vero agitur de amicitia divina, quae non est acquisita sed a Deo infusa, pro eius generatione certe convictus vel conversatio non requiritur, tamen multum iuvat ad eius incrementum; quanto enim magis anima christiana cum Deo convivit et conversatur, tanto ipsa fit Deo similior, tanto etiam melius experitur dulcedinem Dei: « Gustate et videte, quoniam suavis est Dominus »; tanto ergo crescet amicitia divina.



*Secundo*, cum dicimus similitudinem seu convenientiam in una aliqua forma esse proprium fundamentum amicitiae, non debet hoc ita intelligi quasi *quaelibet* similitudo seu convenientia in forma fundamentum amicitiae esse possit. Non enim si forte aliqui duo conveniunt in colore nigro oculorum vel capillorum, propterea erunt amici, et sic de ceteris huiusmodi convenientiis. Ex iis enim quae de similitudine, ut fundamento amicitiae, dicta sunt, apparet, *talem* requiri inter duos similitudinem, propter quam alter apprehendat et aestimet alterum quasi alterum seipsum ac quodammodo unum sibi, et velit ei bonum sicut vult bonum sibimetipsi. Id vero non continget propter similitudinem minoris momenti, sed solum propter similitudinem in eo quod habetur ut principale et potissimum in aliquo, secundum quod aliquis simpliciter dicitur « talis »; nam si huiusmodi invenietur similitudo inter aliquos, tunc simpliciter i. e. vere et proprie, alter alterum apprehendet et aestimabit quodammodo ut unum sibi, et propterea diliget eum sicut diligit semetipsum. Illud vero quod iudicatur esse principale et potissimum in unoquoque, ex quo simpliciter iudicatur esse talis, habetur ex fine vitae quem quis sibi praestituit, sive sit ultimus finis simpliciter, sive ultimus secundum quid et in aliquo ordine boni. Sicut enim quilibet motus speciem suam habet ex termino, ita etiam vita humana propriam formam sortitur ex fine, et inde unusquisque simpliciter est talis. Si ergo in fine vitae, sive ultimo simpliciter, sive ultimo in aliquo ordine boni, convenient aliqui, tunc simpliciter inveniuntur similes et facile erunt amici. Inde etiam est quod membra alicuius societatis facile vinculo amicitiae coniunguntur, eo quod sodalium, inquantum huiusmodi, et unus finis. Quanto autem altior et melior est finis vitae, in quo aliqui conveniunt, tanto perfectior erit similitudo et per consequens amicitia, quae et ipsa, ut verbis S. Thomae utar, est aliqua « societas amantis et amati in amore » (3 dist., 27, q. 2, a. 1). — Ex quibus omnibus nunc magis apparet, quare S. Thomas, fundamentum amicitiae hic non exprimit vocabulo « similitudinis », ut fecerat antea in citatis locis, sed maluit uti cum Philosopho vocabulo « communicationis ». Extrinsecam rationem supra iam indicavimus, nempe modum loquendi Philosophi et antiquae versionis latinae. Intrinseca ratio est ea, quam nunc insinuavimus, sc. debet adesse similitudo in modo vivendi, et conversandi socialiter; hoc autem dicit duo, nempe et similitudinem et conversationem, quae ambo simul uno verbo « communicationis » comprehenduntur, ita sane ut similitudo ibi sit formale, conversatio vero materiale.

Veniam petimus a lectore benevolo quod pro paucis illis verbis

S. Thomae explicandis tam longi fuimus, sed prout iam initio diximus ex recta et accurata intelligentia parvae illius sententiae, pendet totius articuli recta intelligentia. Nec timemus ne nos quae alii, praesertim moderni auctores, dixerunt impugnando ut errores, in errorem ipsi lapsi simus, nam interpretatio nostra non est alia ac optimorum veterum Commentatorum, quorum unum Gonet pro multis hic citamus. Ipse in *Clypeo*, vol. V, disp. 10, a. 1, § 1, de tertia conditione amicitiae a S. Thoma requisita sic ait: « Tertia [conditio est] ut fundetur in aliqua communicatione, qua reddantur amantes aliquo modo similes, ut 8. *Ethic.*, c. 7 » ait Philosophus, nam omnis amor fundatur in appetitu naturali, quem « unusquisque habet proprii esse, unde eatenus alios diligimus, quatenus in illis cognoscimus aliquo modo nos ipsos per naturae et morum similitudinem; eoque maior est amicitia, quo maiorem facit vel superponit in amato naturae et morum similitudinem ».

B) *Altera pars corporis exponitur.*

21. Nunc ad alteram partem corporis articuli transeamus. Post illa ergo verba: « Talis autem mutua benevolentia fundatur super aliqua communicatione » pergit S. Thomas dicendo:

« Cum igitur sit aliqua communicatio hominis ad Deum secundum quod nobis suam beatitudinem communicat, super hac communicatione oportet aliquam amicitiam fundari. De qua quidem communicatione dicitur I Cor., 1, 9: “ Fidelis Deus, per quem vocati estis in societatem Filii eius „. Amor autem super hac communicatione fundatus est caritas. Unde manifestum est quod caritas quaedam amicitia est hominis ad Deum ».

Pro huius Litterae recta intelligentia etiam tria adnotare debemus.

a) *Adnotatio prima in alteram partem corporis.*

*Quanam forma argumentandi S. Doctor hic utatur.*

22. Post Caietanum Commentatores communiter doctrinam huius corporis ita solent proponere, ut integram primam corporis partem pro Maiore tripartita accipiant, secundam vero partem pro Minore, ostendendo videlicet singillatim tres illas conditiones amicitiae, in Maiore enumeratas, virtuti caritatis convenire, proindeque concludi debere, caritatem esse amicitiam hominis ad Deum. Unde etiam Hieronymus de Medicis in celebri sua « Explicatione formali » argumentum articuli sic formatum reddit: « Amor qui est cum benevolentia, redamatione, et mutua communicatione unius ad alterum est amicitia. Sed caritas est amor hominis ad Deum cum benevolentia et cum redamatione et communicatione. Ergo caritas est amicitia ». Et ita fere omnes.

Sed isto modo doctrina S. Thomae summarie quidem facili quadam ratione referri potest, tamen ut ex ipsa Littera statim apparet, ipse S. Thomas in hoc articulo alium et multo meliorem modum arguendi adhibet, quem bene indicat Bannez, hic in *Summa textus*, dicens: « Amicitia est mutuus amor cum benevolentia, qui fundatur super aliquam communicationem; cum ergo sit aliqua communicatio hominis ad Deum iuxta illud *I ad Cor.*, 1, 9: « Fidelis Deus per quem vocati estis in societatem Filii eius », super hac communicatione oportet aliquam amicitiam fundari; haec autem est caritas. Ergo » (1). — Unde S. Thomas ita procedit, ut non solum probet factum, sed etiam facti ius, ut ita dicam, probando sc. non solum ita esse, sed convenire, immo *debere* ita esse, et ita argumentatio est multo perspicacior et efficacior; apparet etiam sic in hac quoque re mira rerum fidei cum ratione consonantia. Ostendit igitur S. Doctor per ipsam elevationem ad vitam supernaturalem quae est quaedam communicatio et similitudo ipsius vitae divinae, plantari in homine fundamentum, ex quo naturali consequentia oporteat enasci talem amorem qui sit amicitia hominis ad Deum; huiusmodi vero amor consequens elevationem supernaturalem est virtus caritatis: Ergo manifeste caritas est amicitia quaedam hominis ad Deum. — En argumentationem qualis decet Angelicum!

Sed nihilominus aliquis scrupulus se ingerit. Nam S. Doctor ab existentia fundamenti amicitiae concludit ad existentiam, immo ad necessitatem ipsius amicitiae. Atqui non ubicumque adest fundamentum aliquius rei, oportet statim etiam ipsam rem adesse, maxime in iis quae

---

(1) Quod syllogismus Hieronymi de Medicis non accurate respondeat modo arguendi S. Thomae apparet manifeste ex Minore eius tripartita; unde Hieronymus in probatione Minoris cogitur *tria* probare (quod facit, non ex textu sed aliunde, scilicet: caritatem esse amorem benevolum, esse cum redamatione, esse cum communicatione), quod est alienum a Littera S. Thomae. — Si quis velit argumentationem S. Thomae in forma exprimere, duos syllogismos formare debet, primum quo probetur, oportere esse aliquam amicitiam hominis ad Deum propter communicationem vitae supernaturalis; alterum deinde quo probetur hanc amicitiam esse virtutem caritatis. Qui syllogismi forte sic formari poterunt: 1) Ubi in natura intellectuali inter aliquos est communicatio eiusdem vitae propriae, ibi oportet esse amicitiam aliquam inter eos (quia huiusmodi communicatio est fundamentum unde nascitur amicitia): Atqui inter hominem et Deum est huiusmodi communicatio (quia Deus suam beatitudinem communicat homini). Ergo inter hominem et Deum oportet esse aliquam amicitiam. — 2) Amor hominis ad Deum nascens ex communicatione beatitudinis est amicitia hominis ad Deum (quod probatum est primo syllogismo): Atqui caritas est huiusmodi amor (nam est amor nascens ex societate hominis cum Filio Dei): Ergo caritas est amicitia hominis ad Deum.



pendent a voluntate, cuiusmodi est amicitia. Sed respondetur facile, hic non agi de his quae fiunt ab homine defectibili, sed quae fiunt a Deo cuius semper perfecta sunt opera. *Fidelis enim est Deus*, — ut hic quasi illum scrupulum excludere volens monet S. Thomas — *per quem vocati estis in societatem Filii eius*. Unde Deus, cum vocando nos in societatem illam divinam plantavit in nobis amicitiae divinae fundamentum, *fidelis est etiam* qui per Spiritum Sanctum amicitiam ipsam, i. e. caritatem, in corda nostra diffundat.

b) *Adnotatio secunda in alteram partem corporis.*

*Cur S. Thomas hic non gratiam sanctificantem, sed beatitudinem divinam nobis communicatam assignet ut fundamentum amicitiae caritatis.*

23. Communiter solent auctores pro huiusmodi fundamento in nobis assignare gratiam sanctificantem quae est consortium aliquod et participatio ipsius divinae naturae in nobis, per quam etiam homo est imago ac similitudo vera SS. Trinitatis. Ac videtur sic sufficienter assignari fundamentum amicitiae divinae, et videntur omnia esse plana et clara. Cur ergo hic, S. Thomas altius ascendit, cum non gratiam sanctificantem, sed beatitudinem ipsius Dei nobis communicatam assignet pro fundamento amicitiae? Num non videbat, inde rem fieri nonnihil obscuram et certo non ita remanere claram quam clarum est fundamentum amicitiae ipsa gratia sanctificans? Quomodo enim caritas viae iam erit amicitia proprie dicta, si fundamentum sit in beatitudine aeterna situm? Et revera sunt auctores, qui cum « communicationem », quae sit fundamentum amicitiae putent esse commercium sociale, convictum vel conversationem, consequenter nonnihil hic vituperent Thomam, quod beatitudinem aeternam assignet pro fundamento: inde enim haberi, S. Thomam initio tractatus de caritate probare non aliud nisi caritatem patriae esse amicitiam. Ex quo etiam fere totus tractatus de caritate vacillabit, cum S. Thomas in eo saepe saepius utatur doctrina primi huius articuli ut medio probationis.

24. Respondendum est nihilominus S. Thomam consulto et optime ita scripsisse, immo haberi hic locum admirandi illam « accuratam disse- rendi rationem et proprietatem sermonis », quibus inter cetera Doctorem Angelicum excellere, initio huius disputationis ex ore Leonis XIII audivimus. Imprimis igitur animadvertendum est, beatitudinem Dei non esse aliud quam ipsam actus purissimi vitam, secundum quam Deus gloriosus super omnem ordinem creatum vel creabilem in luce inaccessiblei habitans vivit et regnat in saecula; beatitudo enim, ut ait S. Thomas 1, q. 26, a. 1, est bonum perfectum intellectualis naturae.

Vita autem Dei principaliter consistit in perfectissima contemplatione et fruitione infinitae suae essentiae. Quae beatitudo seu vita divina nobis a Deo communicatur per elevationem supernaturalem: perfecte quidem in patria per visionem, comprehensionem et fruitionem, imperfecte autem in via per virtutes theologicas, quibus visio, comprehensio et fruitio patriae in nobis inchoantur (cf. 1, 2, q. 4, a. 3; ibidem, q. 62, a. 1; 2, 2, q. 4, a. 1; 4 dist. 49, q. 4, a. 5, sol. 1). Nam et prorsus idem est quoad substantiam utrobique obiectum formale. Gratia vero sanctificans non confert nobis vitam divinam in actu secundo, sed in actu primo tantum, cum non sit habitus operativus, sed entitativus dans nobis esse spirituale ac divinum, non agere tale. Atqui supra, in fine adnotationum ad primam partem corporis, ostendimus, fundamentum proprium amicitiae inter aliquos non in qualicumque similitudine inveniri, sed in similitudine vitae specificae unicuique propriae. Diximus etiam hanc vitae similitudinem vel communionem quam maxime attendi ex obiecto seu fine vitae propriae, quippe quo determinatur et quasi specificatur uniuscuiusque vita. Ergo si accurate volumus assignare fundamentum amicitiae huius divinae, non gratiam sanctificantem dicemus, sed vitam divinam seu beatitudinem Dei nobis a Deo communicatam sive perfecto modo in patria sive per modum inchoationis in via. Sic enim habemus Deum et hominem iustum quasi eandem vitam vivere, quia conveniunt in uno eodemque obiecto visionis et fruitionis aeternae, quae quidem vita non creati, sed divini ordinis etiam in via inchoative vere et proprie inest animae hominis iusti, in quantum est iustus et ex fide vivit, licet in via haec vita sit « abscondita cum Christo in Deo ».

Ex ista autem inter Deum et hominem deiformem intima vitae similitudine et communione enascitur amicitia inter Deum et hominem, secundum quam Deus gloriosus hominem et homo deiformis Deum apprehendit et aestimat ut quasi idem sibi seu alterum seipsum et invicem sibi volunt bonum sicut sibimetipsis, societate quadam mirabili amoris invicem amantes atque amando dantes invicem seipsos. Quae utique intelligenda sunt prout conveniunt amicitiae quae dicitur superexcellendae et proportionalitatis; nihilominus tamen nulla inter homines unio amicabilis etiam amicitiae aequalitatis tam est intima, quam illa amicitia divina superexcellendae, quia nulla inter homines vitae similitudo et communio potest esse tam intima, quam est inter Deum et hominem in communicatione qua Deus suam beatitudinem seu vitam propriam communicat homini.

Optime igitur S. Thomas pro fundamento amicitiae divinae non gratiam sanctificantem assignat, sed beatitudinem Dei nobis communicatam.

Tamen propterea non excludit gratiam sanctificantem a ratione fundamenti, immo includit eam, nam virtutes theologicae sicut et lumen gloriae radican-  
t in gratia sanctificante, et ex ea habent ut sint homini elevato quasi connaturales et per modum naturae firmiter inhaerentes. Ex quo iterum amicitia caritatis specialem sortitur perfectionem, eam videlicet quam habet prae ceteris amicitiiis amicitia inter cognatos qui sunt unius sanguinis; nam per gratiam sanctificantem efficitur quasi unius generis cum ipso Deo glorioso. Dicamus ergo: proximum fundamentum amicitiae divinae est beatitudo Dei nobis communicata, remotum autem est gratia sanctificans; sicut etiam imago et similitudo SS. Trinitatis attenditur in nobis radicaliter quidem secundum gratiam sanctificantem, formaliter autem secundum vitam vel fidei vel luminis gloriae. Cf. 1, q. 93, a. 7.

25. Sed nunc hic etiam se ingerit scrupulus, specie quidem satis gravis. Nam si dicimus fundamentum amicitiae divinae formaliter inveniri in vita divina nobis communicata, cum ad hanc vitam divinam sive perfecte in patria, sive inchoative in via agendam pertineat quam maxime etiam ipsa caritas, quam dicimus esse amicitiam hominis ad Deum, sequetur caritatem esse, saltem ex parte, fundamentum sui ipsius, quod est satis inconveniens. Ergo non beatitudo seu vita divina, sed sola gratia sanctificans debet assignari pro fundamento amicitiae, tunc enim illud inconveniens vitatur. — Respondeo istum scrupulum nullius ponderis esse. Nam cum loquimur de fundamento amicitiae, non intelligimus causam proprie dictam amicitiae, sed rationem aliquam a priori, alioquin in ipso Deo non posset esse amicitia, quia nihil in eo potest esse causatum, potest tamen aliquid concipi in eo tamquam ratio a priori. Cf. Sal-  
manticenses, ad 2. 2, q. 23 a. 1, disp. 1, dub. 1, n. 14. Unde etiam in virtute caritatis potest distingui duplex ratio: una secundum quam caritas pertinet ad fundamentum amicitiae, altera secundum quam est ipsa amicitia, et illa praecedat istam. Quod melius adhuc intelligitur, si attenditur ad duplicem respectum, quem caritas habet ad Deum: primo enim respicit Deum, i. e. bonum divinum prout excedit omnem creaturam, ut obiectum suum specificativum, et secundum hoc caritas pertinet ad fundamentum amicitiae, quod est assimilatio cum vita ipsius Dei. Secundo caritas respicit Deum ut personam sibi ex tali similitudine unitam, et secundum hoc est amicitia ad Deum. Sic ergo tollitur scrupulus ille, et nihil aliud ex tali obiectione sequitur, nisi quod illa amicitia divina caritatis est quam maxime intima et multo intimior quam quaecumque amicitia honesta quae potest esse inter homines in ordine naturali. Nam huiusmodi inter homines virtuosos amicitia est ex eo quod ambo



finem vitae in bono rationis constituere noscuntur, et ideo ex amore virtutis invicem amicabiliter coniunguntur et delectabiliter convivunt secundum virtutem. Pone nunc alterutrum esse ipsum bonum rationis seu virtutem personaliter subsistentem: tunc certe unio erit multum intimior. Tale autem contingit in amicitia divina, in qua Deus gloriosus simul est amicus et bonum ab ipso et ab homine iusto praedilectum societate quadam eiusdem amoris, nam caritas est amor divini et increati ordinis utpote participatio quaedam ipsius Spiritus Sancti.

*c) Adnotatio tertia in alteram partem corporis.*

*Quomodo cum nunc dictis cohaereat obiectum formale a S. Thoma caritati assignatum.*

26. S. Thomas articulo quarto huius quaestionis 23<sup>ae</sup>, ubi quaerit: « Utrum caritas sit virtus specialis » dicit obiectum proprium ac formale caritatis esse: *bonum divinum prout est obiectum beatitudinis*, et ita constanter loquitur ubicumque sermo est de formali obiecto caritatis. Id nonnullis auctoribus minus placet, quia sic potius obiectum spei designari videatur. Nihilominus etiam hic S. Thomas valde accurate et proprie loquitur, quod ex modo dictis facile apparet. Nam si fundamentum amicitiae caritatis est beatitudo Dei nobis communicata, ex hoc ipso sequitur quod obiectum proprium ac formale caritatis non potest esse aliud nisi ipsum bonum divinum prout est obiectum beatitudinis Dei et nostrae, quod est idem dicere ac: bonum divinum prout excedit totum ordinem creatum et nobis est unitum. Nec per hoc confunduntur obiecta caritatis et spei, nam illud bonum divinum quod est obiectum beatitudinis, est obiectum virtutis spei, prout est assequibile auxilio divino, et idem bonum divinum, quod est obiectum beatitudinis, est obiectum caritatis, prout est summe et amicabiliter diligibile. Sic igitur assignatio obiecti proprii et formalis caritatis optime cohaeret cum doctrina huius articuli, et videntur etiam ex hoc conformari ea quae diximus in adnotatione praecedente.

ARTICULUS TERTIUS.

*Comparantur ambo textus*

*3. dist. 27, q. 2, a. 1 atque 2. 2, q. 23, a. 1, ad invicem.*

27. Duos praecipuos locos quibus Doctor Angelicus doctrinam illam novam de natura caritatis ut amicitiae cuiusdam divinae proposuit, singillatim consideravimus. Alios locos in quibus S. Doctor non ita ex professo, sed per occasionem idem docet vel insinuat, hic praetermittimus consulentes brevitati. Restat ut amborum locorum doctrinam, compa-

rando eos ad invicem, quasi in uno conspectu ponamus, ut inde proprietas doctrinae et sincera mens S. Doctoris magis pateat. Quod quatuor observationibus praestare conamur: Prima erit circa ipsam conclusionem; altera circa modum argumentandi; tertia circa certitudinem conclusionis; quarta circa sinceram mentem conclusionis.

a) *Observatio prima: Circa ipsam conclusionem.*

28. Hic primo id valde dignum est notatu quod S. Doctor conclusionem illam quam iunior pronuntiaverat omnium primus, senior post tot annos confirmavit verbis prorsus iisdem. Utrobique enim iisdem verbis concludit in hunc modum: *Caritas est amicitia quaedam hominis ad Deum* (1). Nihil ergo ne in verbis quidem circa illam novam conclusionem senior corrigendum vel immutandum censuit. Sed cum utrobique in conclusione dicitur: « *quaedam* amicitia », S. Thomas minime vult caritatem esse amicitiam ad Deum non veram et stricte dictam, sed impropriad et analogice vel hyperbolice dictam, tota enim argumentatio S. Thomae talem interpretationem excludit; sed vult S. Thomas caritatem secundum suam rationem quidem esse amicitiam ad Deum, non tamen eam in omni gradu suo esse amicitiam ad Deum perfectam et simpliciter dictam, qualis est amicitia eorum, qui sunt perfecti et quasi toti caritate repleti, nimirum qui simpliciter vocantur « Sancti ». Et sic caute conclusionem pronuntiat, ut praeveniat scrupulum eorum qui tunc temporis litterae S. Scripturae innixi putabant solos Sanctos dici posse « amicos Dei » (2). Postea vero opus iam non fuit tali cautione, et propterea iamdiu ipsi fidelissimi discipuli S. Thomae in suis tractatibus particulam illam: *quaedam* omittere solent.

Adhuc aliqua observatio facienda occurrit circa sensum et usum vocabuli: « *amicitia* » in hac conclusione. Nam istud vocabulum proprie videtur significare unionem seu foedus amoris quo aliqui inter se coniunguntur, et ita proprie significat relationem, prout dicimus esse amicitiam *inter* aliquos, cf. 1. 2, q. 26, a. 2 ad 2; caritas autem non est relatio: unde non potest recte dici: « caritas est amicitia ad Deum », sed debuit S. Thomas dicere: caritas est amor amicitiae ad

---

(1) Auctor quidam alioquin bene doctus conclusionem S. Thomae senioris 2, 2, q. 23, a. 1, citat his verbis: « Caritas est quaedam singularis (*sic!*) amicitia hominis cum Deo ». Sed in hoc auctor ille mire deceptus est legens inscriptionem ab aliquo Editore super corpore articuli positam tamquam textum S. Thomae. Conclusio S. Thomae sic legitur: « Unde manifestum est quod caritas amicitia quaedam est hominis ad Deum ». — (2) Cf. supra Cap. I, n. 3, notam, pag. 236.

Deum, vel alio simili modo conclusionem eloqui. — Respondeo tempore S. Thomae terminum: « *amor amicitiae* » communiter adhiberi solitum esse pro eo quod nos dicimus *amorem benevolentiae* condivisum *amori concupiscentiae*, ita quod ubi nos distinguimus *amorem benevolentiae* et *concupiscentiae*, veteres *amorem* dividebant in *amorem amicitiae* et *concupiscentiae*. Cf. B. Albertum Magnum in 2 dist., 3, a. 18. Quam consuetudinem etiam S. Thomas non raro sequitur, puta cum 1. 2, q. 26, a. 4, quaerit: Utrum amor convenienter dividatur in *amorem amicitiae* et *concupiscentiae*? cf. in Ioan. c. 15, lect. 4, n. 2: « Duplex est amor, *amicitiae* sc., et *concupiscentiae* ». Quamquam S. Thomas qui, ut puto, primus differentiam inter *benevolentiam* et *amicitiam* seu *amorem amicabilem* accuratius exploravit (cf. 2. 2, q. 27, a. 2, et 3 dist. 27, q. 2, a. 1), nonnunquam consuetudinem veterum relinquit, quasi inchoando modum distinguendi illum, quem postea omnes secuti sunt, videlicet, inter *amorem benevolentiae* et *concupiscentiae*. Patet autem quod conclusionem illam de caritate non potuit pronuntiare dicendo caritatem esse *amorem amicitiae* ad Deum, id enim tempore illo non aliud fuisset ac dicere esse *amorem benevolum* ad Deum. Propterea, ut recte intelligi posset, non potuit melius pronuntiare conclusionem quam sic dicendo: Caritas est *amicitia* ad Deum, sumendo vocabulum « *amicitia* » non pro relatione, sed pro fundamento huius relationis. Et videtur in hoc imitatus esse modum loquendi graecum Aristotelis, nam quod nos dicimus *amicitiam* graece sonat « *φιλία* » et istud vocabulum graecum videtur utrumque significare tum *amorem* tum *relationem amicitiae*. De cetero res non est tanti momenti, ut propter hoc oporteat tenorem conclusionis mutare, prout nunc temporis aliqui conantur, puta dicendo: « Ratione caritatis supernaturalis existit vera *amicitia* inter Deum et hominem ». Latinitas utique bona est, sensus vero minus placet, cum theologicè spectatus minus rectus videatur; nam non nostra caritas, sed Dei caritas est propria ratio *amicitiae* inter Deum et nos, cum ex Dei caritate nostra caritas derivetur.

*b) Observatio altera: Circa modum argumentandi.*

29. Quanto est memoratu digna tam accurata convenientia in conclusione, tanto differentia valde magna in argumentatione est digna quae examinetur. In Commentario super Sententias, ubi novam hanc doctrinam primus proponit, S. Thomas utitur argumentatione eleganti quidem et accurata, sed gradatim tantum progrediente et quasi timide et caute rem circumveniendo absolvente. Quod proculdubio ita fecit, ut facilius et absque alicuius offensione aut scrupulo possit nova haec conclusio



introduci. Propterea etiam non usus est ibi demonstratione, quae dicitur « propter quid », sed contentus est potius demonstratione quae vocatur « quia ». Sic enim poterat adhibere aliquod medium probativum, cuius convenientiam cum duobus extremis nemo potuit negare. Nemo enim negabit caritatem esse ponendam in illo diligendi genere quod est omnium potissimum; et pariter omnibus facile persuasum erit, genus potissimum dilectionis esse amicitiam, quod etiam in isto articulo S. Thomas mirabili arte et claritate ostendit. — Propter eandem cautionem in illa argumentatione abstinet a citanda aliqua auctoritate Scripturae Sacrae, in qua mentio fit expressa amicitiae divinae; nam quia usque tunc ex huiusmodi auctoritatibus conclusum nondum erat, caritatem secundum propriam rationem esse amicitiam divinam, offendisset utique aures et viam introducendi illam conclusionem reddidisset asperiores, si S. Doctor tali auctoritate nixus esset.

Quantum ab illa argumentatione differt argumentatio S. Thomae senioris in Summa theologica! Hic vere magistraliter docet; hic non gradatim ac quasi timide, sed gradu pleno ac certo procedit; hic argumentando vere « ducit in altum » dum perfectissima demonstratione « propter quid » ipsam essentiam tum amicitiae tum caritatis ingreditur, utriusque essentiae convenientiam aperiens in isto medio: videlicet in amore nascente ex communicatione eiusdem vitae specificaе; hic etiam non amplius cunctatur afferre expressam auctoritatem S. Scripturae circa amicitiam divinam, videlicet (in arg. Sed contra) verba Domini: « Iam non dicam vos servos... sed amicos meos ». Et inter haec omnia argumentatio ista, paucissimis, ut ita dicam, lineis, at iis accuratissimis et efficacissimis ita absolvitur ut quam maximam perfectissimae doctrinae plenitudinem contineat. « Stylus brevis, grata facundia; celsa, clara, firma sententia! ». Tamen inde minime sequitur aequum et iustum esse quod argumentatio, quam habet S. Thomas iunior in Commentario super Sententias oblivioni dari possit, prout — quod dolendum est — de facto solet fieri. Nam etiam illa argumentatio iunioris optime inservit tum ad thesim probandam tum ad excellentiam caritatis commendandam.

30. Ita utriusque articuli argumentationem comparantes bene concludere possumus Doctorem Angelicum decursu annorum multo certius veritatem huius doctrinae eiusque utilitatem perspexisse. Item concludere possumus eum interim expertum fuisse quod nova illa quam iunior proposuerat doctrina, neminem offenderit sed potius communiter probationem invenerit, nam nulli novae obiectioni seu difficultati senior cogeatur respondere, ut patet ex argumentis et responsis utriusque articuli invicem comparatis. Insuper in neutro articulo ullam auctori-

tatem ex S. Patribus affert in probationem, ex quo proculdubio confirmatur quod in Capite primo diximus, nempe hanc doctrinam omnino esse propriam Doctoris Angelici.

c) *Observatio tertia: Circa certitudinem conclusionis.*

31. Ipsum Doctorem Angelicum seniore nihil omnino dubitasse circa certitudinem conclusionis apparet ex eo quod in fine articuli pronuntiat conclusionem in hunc modum: *Unde manifestum est* quod caritas amicitia quaedam est hominis ad Deum.

Dicunt Salmanticenses, *De caritate*, disp. 1, dub. 1, § 2, n. 5: « Haec assertio, nempe *possibilem* esse inter Deum et homines veram strictamque supernaturalem amicitiam est adeo communis et certa, ut nonnulli eam censeant de fide ». Quod videtur dici praesertim propter explicitas auctoritates, quibus S. Scriptura huiusmodi amicitiam divinam de facto existere attestatur. Quod etiam, ut supra Cap. 1 ostendimus, omnino confirmatur per signa amicitiae certissima in S. Scriptura consignata. Id tamen non statim sic dici poterit de nostra conclusione. Nam aliud est dicere esse *aliquam* amicitiam inter Deum et homines ac dicere: caritatem secundum suam rationem esse huiusmodi amicitiam. Nihilominus etiam istud debet censeri tamquam theologice omnino certum, primo propter auctoritatem tam claram et firmam S. Thomae; deinde propter unanimem consensum theologorum; tertio, quia ut Capite I ostendimus, ex ipsa amicitia Dei erga homines a S. Scriptura confirmata legitime concluditur caritatem nobis infundi a Deo tamquam amicitiam ad ipsum.

Nec potest haec certitudo minui per rationes quae offeruntur in contrarium, quarum facilis et fere obvia est solutio. Ipse S. Doctor in utroque articulo obiectiones illas perstringit quas conveniebat initio tractatus sui de caritate afferre, alias aliis locis solvit. Ex illis unam hic referimus, quia unicuique de hac re cogitanti statim occurrit, nempe: « Amicitia est eorum qui convivunt ad invicem et communicant in iisdem operibus vitae, sed caritas est ad Deum et ad angelos quorum conversatio non est cum hominibus » 3 dist. 27, q. 2, a. 2, arg. 10. Cf. 2. 2, q. 23, a. 1, arg. 1. Respondet S. Doctor: « Ad decimum dicendum, « quod inquantum homines per caritatem deiformes efficiuntur, sic sunt « supra homines et eorum conversatio in coelis est: et sic cum Deo et « angelis eius conveniunt, inquantum ad similia se extendunt, secundum quod Dominus dicit: Matth., 5 48: Perfecti estote, sicut et Pater noster perfectus est ». Ad simile argumentum respondet Q. disp. *De caritate*, a. 2 ad 15: « Caritas non est virtus hominis, inquantum est

« homo, sed inquantum per participationem gratiae fit deus et filius « Dei ». Ceterum huic obiectioni ipse Dominus respondit in sua incarnatione, in qua per omnia assimilatus est fratribus. Cf. C. gent. 4, 54, « Amplius ». Reliquas obiectiones hic praetermittere oportet, quia restant graviora disputanda.

Confirmari vero poterit adhuc certitudo doctrinae ostendendo cum nonnullis auctoribus omnia signa, omnes proprietates et effectus verae amicitiae admirabili modo comprobari in hac amicitia divina, et valde dulce foret his immorari, sed volumen integrum conscribendum esset, ut condigne haec tractarentur.

*d) Observatio quarta: Circa sinceram mentem conclusionis.*

32. Ut mentem S. Thomae docentis caritatem esse amicitiam hominis ad Deum sincere ac plene assequamur, adhuc oportet inquirere, utrum S. Thomas ita intelligi debeat quod ratio amicitiae ad Deum conveniat caritati tamquam proprietas consequens eius essentiam, sicut « esse visibile » consequitur essentiam hominis, an vero pertineat ad ipsam essentiam caritatis ita quod sit de definitione eius et praedicari debeat de ea in primo modo, ut aiunt, praedicandi per se. Ubi supponimus rationem amicitiae convenire caritati adaequate, non caritati et gratiae sanctificanti simul iunctis, ut aliqui volebant, de quo cf. Salmanticenses, *De caritate*, disp. 1, dub. 3, § 2.

33. Sed antequam huic quaestioni satisfaciamus convenit prius determinare, utrum iuxta mentem S. Thomae, haec propositio: « caritas est amicitia ad Deum » sit convertibilis necne. Quod, idem est ac quaerere num secundum S. Thomam etiam in ordine naturali, supposita utique natura integra vel saltem non lapsa, possibilis sit amicitia aliqua vera et stricte dicta hominis ad Deum, licet imperfectior quam est amicitia caritatis. Videtur autem quod sit possibilis, quod etiam defendere videtur Ioannes a S. Th., *De caritate*, a. 2, n. 9. Ratio est quia etiam in ordine isto naturali datur inter Deum et hominem amor benevolus, mutuus, fundatus super aliqua communicatione, videlicet super communicatione vitae intellectualis, secundum quam etiam in ordine naturali invenitur aliqua imago Dei in homine. Quod etiam in ordine isto naturali detur in homine amor benevolus Dei super omnia, expressa est doctrina S. Thomae contra multos veteres doctores, 1. 2, q. 109, a. 3; reliquae particulae per se patent. Nihilominus omnino cum Bannes, in 2. 2, q. 23, a. 1, concl. 3, et cum Salmaticensibus, *De carit.*, disp. 1, dub. 4, § 2, dicendum est, mentem esse S. Thomae quod intra ordinem naturae nulla possibilis est amicitia vera et stricte dicta hominis cum Deo. Immo haec est expressa doctrina



S. Thomae, qui id etiam peremptorie probat 3 dist. 27, q. 2, a. 2 dicens: ... « Sed quia natura non potest pervenire ad operationes eius [Dei] quae « sunt vita sua et beatitudo, scilicet visio divinae essentiae: ideo etiam « ad amicitiam non pertingit, quae facit amicos convivere et in omnibus « communicare: et ideo oportet superaddi caritatem per quam amicitiam « ad Deum habeamus... ». Idem repetit 3. dist. 32, a. 2 corp. Et insinuat etiam in nostro articulo 2. 2, q. 23, a. 1 ad 1, ubi dicit secundum vitam *exteriorem*, quae est secundum naturam sensibilem et corporalem, non esse communicationem vel conversationem cum Deo et angelis, sed tantum secundum vitam spiritualem. Ad quae verba bene observat Bannes, « vitam exteriorem » hic non poni a S. Thoma quasi vitam nobis cum brutis communem, sed vitam naturalem, secundum quam non cognoscimus Deum et angelos nisi ex sensibilibus. Haec etiam congruunt cum iis quae de tertia conditione amicitiae supra, in fine adnotationis nostrae tertiae in primam partem corporis fusius explicavimus. Unde ad hanc praeambulam quaestionem tamquam omnino certum respondendum est iuxta S. Thomam in ordine naturali non dari aliquam amicitiam veram et stricte dictam hominis cum Deo, sed ad summum aliquam amicitiam analogice et improprie dictam, et sic habemus propositionem hanc: « *caritas est amicitia hominis cum Deo* » esse convertibilem. Ex quo etiam patet auctores quosdam modernos superflue dicere, caritatem esse amicitiam cum Deo « supernaturalem », quia « naturalis » ut probavimus ex S. Thoma, nulla datur nec dari potest amicitia cum Deo.

34. Hoc igitur supposito quaerimus, utrum secundum mentem S. Thomae ratio amicitiae divinae conveniat caritati tamquam proprietas vel passio consequens eius essentiam, an ad ipsam essentiam pertineat ita quod sit de eius definitione. Intricata utique ac difficilis est quaestio, nec tanti nos ingenii et eruditionis sumus, ut opinemur certam nos posse solutionem dare; tamen putamus bonum esse saltem movere hanc quaestionem, quia videtur minime inutilis esse subtilitas, immo omnino utilem eam esse censemus, tum quia agitur de recta et completa definitione virtutis illius divinae, tum etiam quia agitur de recto ordine systematico servando in tractatu de caritate.

35. Et ut incipiamus a secundo sc. ab ordine systematico, ibi magna est differentia inter auctores quantum ad locum huic doctrinae inter ceteras conclusiones vel propositiones assignatum. Nam ii auctores quibus, ut verbis Benedicti XV utamur, religio est, « ne latum quidem unguem ab Angelici Doctoris disciplina discedere » doctrinam hanc de amicitia ad Deum, Angelici ordinem retinentes, in ipso limine tractatus de caritate omnes ponunt quasi totius tractatus fundamentum: ex

quo utique suspicari licet eos rationem amicitiae aestimare ut ad ipsam essentiam ac definitionem caritatis pertinentem. Alii ut Suarez, « De triplici virtute theol. tract. 3 », et omnes fere moderni auctores qui Angelico non ita stricte adhaerent, conclusionem de amicitia divina non in capite tractatus, sed in posteriore aliquo loco collocant, ex quo iterum suspicari, immo pro certo colligere possumus eos rationem amicitiae non ut ad ipsam essentiam et definitionem pertinentem admittere, sed habere tamquam proprietatem aliquam eius, unde apud eos conclusio de amicitia divina non putatur fundamentum tractatus de caritate, sed eius praecipuum ornamentum. Aliqui etiam verbis id dicunt: sc. amicitiam divinam esse proprietatem caritatis, ex. gr. Tepe, Inst. theol., III, n. 789, Dublanchy, in celebri « Dictionnaire de théologie catholique », Vacant-Mangenot, sub verbo « Charité », t. 2, col. 2217.

36. Quantum vero attinet quaestionem de definitione caritatis, Capite primo iam diximus, Magistrum Sententiarum initio tractatus de caritate, 3. dist. 27, hanc posuisse definitionem: « *Caritas est dilectio qua diligitur Deus propter seipsum, et proximus propter Deum vel in Deo* » (1). Similem iam dederat Hugo de S. Victore, de Sacramentis, l. 2, parte 13. Videtur desumpta ex S. Augustino: De doctrina christiana, l. 5, c. 10, vel ex eodem: De Trinitate, l. 8, c. 8. Ostendimus etiam supra in eodem Capite primo ex B. Alberto Magno et S. Bonaventura alias tres definitiones ex S. Augustino desumptas tunc temporis fuisse communiter receptas. Hae tamen decursu temporum videntur oblivioni datae esse; e contra definitio a Magistro Sententiarum posita tantam auctoritatem obtinuit, ut ex usu communi fere sacrosancta facta videri possit, saltem quoad formam et schema. Omnes fere moderni auctores, praesertim omnes Moralistae, ea utuntur, licet multis modis eam accuratorem reddere conentur; sed etiam nonnulli antiquiores Moralistae eam usurpant, ut ipsi Salmaticenses in Cursu morali, tom. 5, tract. 31, c. 6, punct. 1. S. Thomas autem sive iunior sive senior eam non approbat nec tamen improbat, sed omittit, et ita etiam optimi Commentatores

---

(1) Quid apud Lombardum intersit inter: « diligere proximum *propter* Deum » et: « diligere proximum *in* Deo », ipse l. c. infra cap. 5 (De modo diligendi) insinuat, cum dicit: « Qui ergo amat homines, vel quia iusti *sunt* vel ut iusti *sint* amare debet, hoc est *in* Deo vel *propter* Deum ». Sed ista distinctio videtur vix habere fundamentum, nam cum dicitur proximum diligendum esse propter Deum, haec praepositio: « propter » denotat rationem *formalem* diligendi ex parte obiecti, quae est eadem sive proximus sit iustus sive sit iniustus. Unde etiam postea ista distinctio Lombardi ab auctoribus omissa est.

veteres; nec ille nec isti aliquam formulam definiendi pronuntiant, puta formando « in actu signato » aliquam definitionem caritatis; certe quia doctrina de amicitia divina in capite tractatus posita apud eos erat loco definitionis. Posteriores autem aliqui thomistae, ut Sylvius et Billuart, quamvis et ipsi incipiant tractatum de caritate ab amicitia divina, nihilominus usui communi indulgentes praemittunt definitionem iuxta schema Magistri Sententiarum, dum e contra recentes thomistae ut de doctrina S. Thomae meritissimus Eminent. Card. Billot: « De virtutibus infusis », de virt. theol., c. 3, normam veterum optimorum thomistarum retinent. Etiam doctissimus Christ. Pesch., S. I., quamvis non incipiat tractatum de caritate ab amicitia divina, tamen nec ipsi videtur placere definitio Magistri Sententiarum, cum eam omittat. Cf. Praelect. dogmat., tom. 8, tract. 4.

37. Nunc autem quae est vera mens S. Thomae in hac parte, cum docet caritatem esse amicitiam divinam? An vult dare definitionem caritatis necne? Et si vult dare definitionem, an ibi dat integram et adaequatam, atque etiam in forma definitionis? Insuper quid tunc censendum est de definitione communi iuxta schema Magistri Sententiarum?

Prout initio diximus, movisse hanc quaestionem videtur nobis minime superflua quaedam subtilitas, tum ratione iam initio assignata, tum etiam quia, prout ex modo dictis apparet, nulla datur de facto certa formula definiendi caritatem omnibus probata; nam et ii qui utuntur schemate Magistri Sententiarum, in eo complendo et meliorando ita differunt, ut vix duo idem dicant. Sane, ut etiam insinuavimus, aliud est quaestionem movere, aliud eam solvere. Quamvis autem bene solvendi eam nobis facultas non sit, liceat tamen nobis nonnulla hic afferre, quae rectae solutioni nonnihil inservire posse putamus.

*Primo* ergo advertendum videtur, quod S. Thomas in Commentario super Sent. I. c. expresse dicit se quaerere, *quid* sit caritas? Cui quaestioni respondet scribendo illum articulum. *Deinde* sic quaerit et scribit *ibi*, ubi tunc temporis Commentatores Magistri de definitione caritatis agere solebant. *Tertio* ipse S. Thomas, ubi alii Commentatores quinque definitiones de caritate recensent, nullam ponit praeter ipsum illum articulum. *Quarto* in Summa theologica initio quaestionis 2. 2, q. 23 dicit se ista quaestione tractare de ipsa caritate secundum se; et sicut fecerat in Commentario super Sent., ita etiam in Summa theologica quaestionem hanc: « *Utrum caritas sit amicitia* » ponit in limine totius tractatus. *Quinto* nullam in Summa theologica aliam definitionem



caritatis praeter hunc articulum ponit (1), sicut nec posuerat in Commentario suo super Sent. *Sexto* S. Thomas, tum in Commentario super Sent., tum in Summa theologia, in decursu tractatus de caritate utitur hac doctrina revera et de facto ut fundamento pro solutione multarum de caritate quaestionum, ut mox, capite sequenti, ostendemus.

38. Ex quibus omnibus videtur sequi mentem S. Thomae esse eam, quod ratio amicitiae divinae sit de ipsa essentia caritatis et quod ex illa ratione habeatur legitima eius definitio. Immo in articulo ex Commentario super Sent. in fine corporis dicit caritatem esse ponendam in *genere amicitiae*, et ibi, in responsione ad 7, addit, id genus hic contrahi per determinationem amici, scilicet: Dei.

39. Quod confirmare possumus auctoritate Estii et Ioannis a S. Thoma. Nam Estius in Commentario suo super Magistrum Sententiarum, 3, dist. 37, § 4, ubi quaerit: « Caritas quibus modis definiatur », postquam plures definitiones ab auctoribus sacris datas retulit, ait: « Porro S. Thomas « 2. 2, q. 23, a. 1 et q. 24, a. 2 definit, *caritatem esse amicitiam quamdam hominis ad Deum, fundatam super communicatione beatitudinis aeternae* ». Ioannes autem a S. Thoma, Cursus theol., tom. 7, in 2. 2, q. 23, initio huius quaestionis more suo praemittit « ordinem totius materiae servatum a S. Thoma in quaestionibus de caritate », et ibi de primo articulo et seqq. quaestionis 23, dicit sic: « Quia vero Deus est « obiectum formale caritatis non quomodocumque, sed ut terminans « amicitiam, incipit [S. Thomas] primum articulum ab ipso obiecto specificante, sc. quod caritas sit amicitia, i. e. amor respiciens Deum ut « amicum, ea amicitia, quae haberi potest et debet erga supremum finem, « ita ut propter illum sint et agantur omnia. Ex qua elevatissima ratione « specificante discurrit sequentibus articulis usque ad octavum circa « conditiones et perfectiones quas inde trahit specificata virtus quae est « caritas, etc. ». Quae verba Ioannis a S. Th. nescio an possibile sit aliter interpretari quam quod in primo articulo agatur de ipsa essentia caritatis, non de aliqua eius proprietate. Denique invocari potest etiam auctoritas optimorum quorumque Commentatorum S. Thomae, qui, ut

---

(1) DE RUBEIS, in celebri tractatu *De Caritate virtute theologica*, cap. 1 n. 2 scribit: « Ad rem ipsam quod attinet: caritatem definit Aquinas, 2. 2, q. 27, a. 3, cum Augustino: Dilectionem vel amorem Dei propter seipsum ». Sed doctissimus ille auctor nescio qua fortuna adversa deceptus est, forte quia non ipse textum inspexit, sed alii auctori sic referenti fisis est. Primo enim verba citata sunt desumpta ex Argumento « Sed contra », quo non licet uti tamquam auctoritate S. Thomae. Deinde nullo modo ibi agitur de aliqua definitione caritatis; denique Augustinus ibi citatus ea verba non habet.

iam diximus, nullam caritatis definitionem norunt, praeterquam quod cum S. Thoma docent caritatem esse amicitiam hominis ad Deum fundatam super communicatione beatitudinis aeternae. Tandem pro confirmatione id quoque addere possumus, omnes illas alias definitiones quae de caritate sive a veteribus sive a recentioribus datae sunt, in uno hoc conceptu amicitiae, fundatae super communicatione beatitudinis aeternae, perfecte contineri, non autem e converso. Nam si vis dicere caritatem esse habitum supernaturalem divinitus infusum — eam esse virtutem theologicam — eam diligere Deum ut summum bonum amore benevolo propter seipsum et super omnia — eam diligere proximum (ipsumque habentem) propter Deum; vel si cum antiquis Scholasticis ex Augustino dicas, caritatem esse virtutem qua Deum videre eoque perfrui desideramus — eam esse rectam affectionem animi coniungentem nos Deo — eam esse vitam copulantem amantem cum amato: haec omnia simul iam dixisti, cum dixeris caritatem esse amicitiam hominis ad Deum fundatam super communicatione beatitudinis aeternae, quod per singula facile ostendi potest. (Quod attinet ad ipsum habentem et ad proximum cf. 2, 2, q. 25, a. 1 et a. 4). Quod si haec omnia quae in aliis definitionibus ut elementa definitionis afferuntur in unico illo conceptu amicitiae divinae continentur, suspicari possumus illum esse vere quidditativum.

40. Quid ergo censeri debet circa definitionem usitatam? Nemo eam reiicere audebit, cum sit longo plurimorum usu quasi consecrata. Et praeterea cum sit formata iuxta normam « mandati magni in lege » et in memoriam efficaciter revocet, ad ipsam virtutem caritatis erga Deum servandam diligendum esse etiam proximum, ista definitio communis est valde *practica* pro doctrina christiana populi. Nihilominus si eam dogmatice examinas, non videtur completa, etiam si eam sumas cum omnibus particulis a recentioribus pro eius completionem superadditis, puta si dicas cum clarissimo Lehmkuhl, S. I., I, n. 440: « Caritas virtus theologica est, qua Deum propter seipsum suasque infinitas perfectiones super omnia amamus atque nosmetipsos et proximum propter Deum ». Vel cum doctissimo Prümmer, O. P., Theol. moral., I, n. 552: « Caritas « est virtus divinitus infusa qua Deum tamquam summum bonum diligimus propter seipsum, nosque et proximum propter Deum ». Deest ibi ratio ultime complens ipsum genus diligendi. Nam ut ex Comment. S. Thomae in 3 dist., q. 28, a. 1 docti sumus: diversa sunt genere diligendi, quorum perfectissimum est amicitia. Unde nisi in illa definitione exprimatur genus amicitiae non erit completa definitio. Quod intellexisse videtur Busenbaum in sua Medulla, ubi is, quantum scio, inter

omnes solus, sic definit: « Caritas Dei est amor amicitiae, quo Deo bene volumus et omnia bona ipsi cupimus ob summam et infinitam eius divinae naturae perfectionem » (Apuđ S. Alphonsum, theol. moral. l. 2, tract. 3, n. 22). Nec dicas, ad hoc ut genus diligendi determinetur, sufficere particulam: « propter seipsum » ex qua intelligitur amor benevolentiae oppositus amori concupiscentiae, nam ut ex dist. 27, q. 2, a. 1 et adhuc clarius ex 2. 2, q. 27, a. 2 patet, amor benevolentiae adhuc eget determinatione, nam aut est simplicis benevolentiae, aut est amicitiae proprie dictae, quae supra benevolentiam addit amorem formaliter mutuum, fundatum super aliqua communione, i. e. unionem intimam secundum affectum amantis ad amatum, inquantum alter amat alterum ut unum sibi seu ut alterum seipsum.

Ceterum nos enixe rogamus sapientiores ut velint huius quaestionis solutionem in se suscipere, quo negotio doctrinam de caritate haud parum promoveri posse putamus.

### CAPUT TERTIUM.

*Quid valeat haec doctrina pro universo tractatu de caritate  
apud S. Thomam.*

41. Per ea quae modo circa finem praecedentis Capitis disputavimus, iam praelusimus huic tertio et ultimo dissertationis Capiti, in quo breviter monstrare intendimus, quanti apud S. Thomam haec doctrina de amicitia divina valeat pro universo tractatu de caritate. Ita sane vicissim ea quae modo disputavimus, ulteriorem confirmationem sortientur. Multa vero et profunda consideratione opus esset, ut haec res perfecte absolveretur, sed nos obviam et facilem viam eligentes hic solum textus illos percurrimus, quibus S. Thomas in explicandis de caritate quaestionibus explicite appellat conceptum amicitiae divinae vel aliquid ad hunc conceptum pertinens.

42. PRIMO: Antiquiores Scholastici non parum laborabant in solvenda ista quaestione, utrum homo vel angelus vi naturae potuerit Deum amore benevolentiae super omnia et magis quam seipsum diligere; quod quidem quaerebant, quia putabant angelum et hominem verosimilius creatos fuisse non in gratia, sed in natura tantum sive pura ut angelus, sive integra ut Adam; si enim - sic illi arguebant - in gratia creati fuerunt, non apparet, quomodo potuerint peccare. Nunc autem sic a Deo creati in natura solum, nullo tamen peccato aut vitiosa inclinatione infecta, quomodo diligebant Deum? Respondebant aliqui: « Super omnia quidem et magis quam seipsos, sed amore concupiscentiae tantum diligebant



Deum; nam si amore benevolentiae Deum sic diligebant, habuissent gratiam et caritatem, cum hoc sit proprium caritatis. » Ita fere Alexander Halensis, Summa theol., pars 3, q. 27, memb. 4, a. 2 et pars 2, q. 30, memb. 1, a. 2, § 2. Item B. Albertus Magnus, Summa theol., p. 2, tract. 4, q. 2, memb. 4, a. 2 (Ed. Vivès; 32, 198 seqq.) qui etiam pro hoc citat Praepositinum et Guilelmum Antisiodorensem. Alii e contra respondebant etiam naturam posse et debere Deum diligere amore benevolentiae super omnia, tamen non eodem modo quo caritas Deum sic diligit. Ita S. Bonaventura, Comm. super Sent., 2, dist. 3, p. 2, a. 3, q. 1, et etiam ipse Albertus Magnus alio loco, videlicet: 2, dist. 3, a. 18, qui pro hoc citat etiam Philippum cancellarium. Sed ii cum differentiam inter amorem Dei super omnia naturalem et amorem caritatis assignare conabantur, ad multam subtilitatem confugiebant vix intelligibilem. Tunc ergo S. Thomas nodum solvit hoc modo:

Imprimis in lucem eduxit principium hoc altissimum quod alios latebat, nempe omnem partem naturali inclinatione suum totum diligere amore benevolo plus quam seipsam, ex quo principio statim sequitur etiam naturam, si non sit corrupta, diligere Deum propter seipsum et super omnia. Differentia autem inter illum amorem naturalem et caritatem est in eo quod caritas diligit Deum: *secundum quod est obiectum beatitudinis et secundum quod homo habet quamdam societatem spirituales cum Deo*: 1. 2, q. 109, a. 3 ad 1; item Q. disp. de Spe, a. 1 ad 9; item cf. 1, q. 60, a. 5 ad 4. Unde apud S. Thomam ratio amicitiae divinae est, quae proprie et intrinsece distinguit caritatem ab amore Dei naturali perfecto; nam quantumvis perfectum ponas aliquem amorem Dei intra limites naturae, nunquam usque ad amicitiam cum Deo proprie dictam ascendere potest, prout supra ostendimus. Et bene attende, quam accurate ibi dicat S. Doctor: « Caritas diligit Deum secundum quod est obiectum beatitudinis et secundum quod homo habet quamdam societatem spirituales cum Deo ». Ergo supernaturalitas *intrinseca* amoris Dei in caritate non solum sumitur ex parte obiecti, ut plurimi putant, sed etiam ex specie dilectionis amicabilis. Ex quo iterum confirmatur quod diximus, scilicet communem definitionem caritatis non videri perfectam.

43. SECUNDO. Cum quaeritur, 1. 2, q. 65 a 5: « Utrum caritas possit esse « sine fide et spe? » S. Thomas respondet: « Caritas non solum significat amorem Dei, sed etiam amicitiam quamdam ad ipsum... Unde « sicut aliquis non posset cum aliquo amicitiam habere, si discredere vel desperaret se posse habere aliquam societatem vel familiarem conversationem cum ipso: ita aliquis non potest habere amicitiam ad

« Deum, quae est caritas, nisi fidem habeat, per quam credat huius-  
« modi societatem et conversationem hominis cum Deo, et speret se ad  
« hanc societatem pertinere. Et sic caritas sine fide et spe nullo modo  
« esse potest ».

44. TERTIO. Item cum quaeritur: « Utrum caritas sit *una* virtus », 1. 2, q. 23, a. 5, S. Thomas ex ratione amicitiae divinae resolvit, esse unam virtutem, « quia caritatis finis est unus, scilicet divina bonitas, et est  
« una communicatio beatitudinis aeternae, super quam haec amicitia  
« fundatur ».

45. QUARTO. Item cum quaeritur: « Utrum caritas causetur in nobis ex infusione », 2. 2, q. 24, a. 2, S. Thomas probat eam non posse esse in nobis, nisi ex infusione divina quia est « amicitia quaedam hominis  
« ad Deum fundata super communicatione beatitudinis aeternae, quae  
« quidem communicatio non est secundum dona naturalia, sed secun-  
« dum dona gratuita. Unde et ipsa caritas facultatem naturae excedit ». Ubi attende quod apud S. Thomam caritas non ideo est virtus supernaturalis, quia est divinitus infusa; sed ideo non potest esse nisi a Deo infusa, quia est supernaturalis, utpote amor amicabilis enascens ex vita divina nobis communicata. Quare definitio communis caritatis, quae si nude, prout a Magistro Sententiarum posita erat, supernaturalitatem caritatis non dicit, videtur inde non multum perfici, quod vestiatur addendo (ut apud plurimos invenitur) particulam: « virtus divinitus infusa ». — Pulcherrime autem S. Thomas in fine corporis concludit: « Unde  
« caritas non potest neque naturaliter nobis inesse, neque per vires naturales esse acquisita, sed per infusionem Spiritus Sancti, qui est amor  
« Patris et Filii, cuius participatio in nobis est ipsa caritas creata ». Multam revera meditationem ista verba Doctoris Angelici merentur! Inde enim habes, quod sicut gratia sanctificans est participatio essentiae divinae, ita caritas est participatio quaedam ipsius Spiritus Sancti in nobis, quod quanti aestimaverit Doctor Angelicus colligere possumus ex eo quod multoties alibi id repetit, ex. gr. 2. 2, q. 22, a. 2; q. 23, a. 3 ad 3; q. 25, a. 5 ad 3; ibidem a. 7 corp.; 1 dist. 17, q. 1, a. 1 corp. etc. Sed insuper in verbis citatis dicit S. Doctor, caritatem esse participationem Spiritus Sancti, *qui est amor Patris et Filii*. Nam sicut omnium operationum Dei ad extra prototypum et quasi fons primus absconditus est mysterium Ss. Trinitatis secundum processiones divinas ad intra, ita etiam influentiae illius, qua Deus communicat nobis beatitudinem suam et diffundit in corda nostra amicitiam caritatis, prototypum et quasi fontem reconditum contemplari possumus in ipsa, ut ita dicam, amicitia divinissima inter Patrem aeternum et Filium eius unigenitum quae est ex communica-

tione unius eiusdemque essentiae divinae, qui amor divinissimae amicitiae est ipse Spiritus Sanctus, qui etiam vocatur « nexus » Patris et Filii. Inde utique divinare licet quanta sit caritatis celsitudo, quippe quae sit adumbrata ad unionem amoris quae est Patris et Filii in Spiritu Sancto ex utroque procedente. Nam et ipse Dominus in solemni oratione sacerdotali, Ioan. 17, 21, rogat Patrem: « Ut omnes unum sint sicut tu Pater in me et ego in te, ut et ipsi in nobis unum sint ».

46. QUINTO. Adhuc, cum quaeritur: « Utrum caritas amittatur per unum actum peccati mortalis? » 2. 2, q. 24, a. 12, S. Thomas resolvit: « ... Sed « caritas, cum sit habitus infusus, dependet ex actione Dei infundentis, « qui sic se habet in infusione et conservatione caritatis, sicut sol in « illuminatione aeris, ut dictum est. Et ideo sicut lumen statim cessaret « esse in aere per hoc quod aliquod obstaculum poneretur illuminationi « solis, ita etiam caritas statim desinit esse in anima per hoc quod aliquod « obstaculum ponitur influentiae caritatis a Deo in animam. Manifestum « est autem quod per quodlibet mortale peccatum, quod divinis prae- « ceptis contrariatur, ponitur praedictae infusionis obstaculum: *quia ex « hoc ipso quod homo eligendo praefert peccatum divinae amicitiae, quae « requirit ut Dei voluntatem sequamur, consequens est, ut statim per « unum actum peccati mortalis habitus caritatis perdatur ».*

47. SEXTO. Praeterea, isti quaestioni affinis est quaestio: utrum sicut fides et spes possunt esse informes, i. e. sine gratia sanctificante, ita etiam sit de caritate? Responsio negativa apud omnes est certissima, sed ratio S. Thomae est optima et valde facilis: videlicet, quia caritas est amicitia ad Deum quae fundatur in communicatione beatitudinis aeternae cuius propria radix est gratia sanctificans, ut supra dictum est. Cf. 3. dist. 27, q. 2, a. 4, sol. 4. Sicut ergo domus non potest esse sine fundamento, nec arbor sine radice, ita caritas non potest esse in aliquo sine gratia sanctificante. — Similiter facile apparet, cur actus contritionis perfectae (cum voto Sacramenti) statim consequatur remissionem peccati mortalis. Nam in actu contritionis perfectae clauditur actus caritatis, actus autem caritatis est actus amicitiae divinae, vel iam praeexistens, vel restituta in ipso actu caritatis, in quo actu, ut verbis utar Ven. Thomae a Kempis « occurrunt sibi mutuo in osculo sancto Deus et poenitens anima » (Imit. Christi, 3, 52). Amicitia autem divina i. e. habitus caritatis restitui nequit sine infusione gratiae sanctificantis, qua tollitur macula culpae et remittitur peccatum, quia, ut dictum est, caritas utpote amicitia divina non potest esse informis. — Ad haec etiam pertinet quod sola caritas hominem simpliciter ordinat in finem supernaturalem quia ipsa sola simpliciter nos ipsi Deo coniungit, quod maxime



apparet si ad rationem amicitiae attendamus. Licet enim amor ex genere suo sit « virtus unitiva » (cf. 3. dist. 27, q. 1, a. 1 et 1. 2, q. 28, a. 1 et 2), id tamen quam maxime proprium est amicitiae.

48. SEPTIMO, Cum quaeritur de obiecto materiali caritatis, videlicet de iis quae praeter ipsum Deum et propter illum sint ex caritate diligenda, S. Thomas 2. 2, q. 25 per totum, item 3. dist. 28, in variis quaestionibus solvendis utitur conceptu amicitiae divinae. Accedit quod S. Doctor etiam cum tractat de ordine caritatis, ibidem q. 26, amicitiam divinam in medium adducit. Omnia hic singillatim referre cum non vacet, saltem aliqua notamus. Interpretans Augustinum, qui lib. 1 de doctrina christiana c. 23, dicit: « Quatuor sunt diligenda: unum quod supra nos est sc. Deus; alterum quod nos sumus; tertium quod iuxta nos est, sc. proximus; quartum quod infra nos est, sc. proprium corpus », sic ait S. Thomas, 2. 2, q. 25, a. 12: « Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, amicitia caritatis super communicatione beatitudinis fundatur. In qua quidem communicatione unum est quod consideratur ut principium influens beatitudinem, sc. Deus; aliud est beatitudinem directe participans, sc. homo et angelus; tertium autem est id ad quod per quamdam redundantiam beatitudo derivatur, sc. corpus humanum (cf. hic a. 5). Id quidem quod est beatitudinem influens, est ea ratione diligibile quia est beatitudinis causa (cf. q. 26, a. 2 et 3). Id autem quod est beatitudinem participans, potest esse duplici ratione diligibile: vel quia est nobis consociatum in beatitudinis participatione: et secundum hoc sumuntur duo ex caritate diligibilia, prout scilicet homo diligit et seipsum et proximum ». - Notandum est etiam et memoriae commendandum, quod cum sermo est de proximo diligendo ex caritate, nomine « proximi » intelligi debent non solum omnes homines, sed etiam ac eodem iure omnes angeli Dei. Certe id communiter in doctrina christiana omitti, immo etiam a theologis non satis observari, non est laudabile. S. Thomas angelos non solum hic connumerat inter eos qui amicitia caritatis nobiscum coniuncti sunt, sed speciali articulo (2. 2, q. 25, a. 10 et adhuc accuratius 3. dist. 28, a. 3) sublimem et consolatione plenam hanc doctrinam exponit.

Aliud etiam hic speciali mentione valde dignum est; nam in hac quaestione de obiecto caritatis cum quaeritur: « Utrum homo debeat seipsum ex caritate diligere? » respondet S. Thomas, 2. 2, q. 25, a. 4: « Cum caritas sit quaedam amicitia, sicut dictum est, dupliciter possumus de caritate loqui. Uno modo sub communi ratione amicitiae: et secundum hoc dicendum est quod amicitia proprie non habetur ad seipsum... Alio modo possumus loqui de caritate secundum propriam

« rationem ipsius, prout scilicet est amicitia hominis ad Deum princi-  
« paliter et ex consequenti ad ea quae sunt Dei; inter quae etiam est  
« ipse homo, qui caritatem habet: et sic inter cetera quae ex caritate  
« diligit quasi ad Deum pertinentia, etiam seipsum ex caritate diligit ».  
Quae verba sapientiam vere auream continent, quibus intricata illa  
quaestio de « amore desinteressato », ut vocant, facilius enodari posse  
arbitramur. Nam inde apparet, duplicem amorem supernaturalem sui  
ipsius esse distinguendum: *unum* videlicet *imperfectum* qui coniunctus  
est virtute spei et consuevit vocari amor spei vel concupiscentiae castae,  
*alterum* e contra *perfectum*, qui scilicet amor sui ipsius est verus actus  
caritatis, quo nempe ex caritate volumus nobis Deum, sicut volumus  
proximo et sicut ipse Deus vult sibi et nobis seipsum. Nunc autem *hunc*  
amorem sui ipsius, qui est ex ipsa caritate, nullo officio nec ullo iure  
caritas etiam ad perfectissimum gradum progressa potest abnegare, sicut  
nec dilectionem proximi; immo crescente caritate necesse est crescere  
illum vere divinum amorem sui ipsius.

49. Ex omnibus autem iis quae nos in hoc Capite, non ex alta quidem  
specula rem considerando, sed percurrendo solum ea quae primo adspectu  
menti occurrebant, diximus, nihilominus iam satis constare putamus,  
doctrinam illam Doctoris Angelici de caritate ut amicitia divina apud  
ipsum S. Doctorem et - quod confidenter hic addimus - secundum  
plenam rei veritatem non esse solum unam ex multis thesibus, quae de  
virtute caritatis proponi possunt, sed esse quam maximi ponderis pro  
universo tractatu de caritate, immo, ut verbis utar Eminentissimi et  
clarissimi Cardinalis Billot, esse « *principium fundamentale* ». De virt.  
infusis: de caritate, Thes. 31, § 1.

\*  
\* \*

50. Concludentes hanc dissertationem nostram iterum atque iterum  
rogamus viros doctos, ut pro suo ingenio sapientiore ipsi considerent ac  
diiudicent, numquid haec doctrina Angelica de caritate ut amicitia divina  
non sit digna, quae magis aestimetur et tractetur ut principium funda-  
mentale, quam quod plerumque apud theologos fieri videtur. Nimirum  
non agitur de doctrina quae sit pia quidem et pulchra, minus tamen  
utilis et practica. Immo est valde practica, cum maximi sit momenti pro  
disciplina tum apologetica, tum catechetica tum ascetica et mystica.

51. Et apologetica quidem disciplina ibi nanciscitur quoddam com-  
pendium totius ordinis supernaturalis, per quod convenientia simul  
et sublimitas, pulchritudo atque amabilitas eius perquam facile suaderi

poterunt. Nam vix quidquam homines tam facile intelligunt et intime sentiunt, quam ipsam amicitiam: atqui revera omnia quae in ordine supernaturali a Deo nobis sunt donata ac promissa, sicut et omnia quae de nobis expectat Deus, continentur in hoc uno, nempe si dicamus: Deum nobiscum amicitiam veram et stricte dictam inire voluisse.

52. Quantum ad catechetica seu doctrinam christianam, ut vocant, attinet: iam diu gravibus verbis monuit celeberrimus et in re catechetica probatissimus auctor Deharbe S. I. in opere suo « De perfecto amore Dei », dolendum esse quod in sermonibus ad populum et in catechesibus scholarum de caritate ut amicitia divina vix quidquam audiatur. Et ipsum meritissimum auctorem non piguit in praefato opere schema aliquod valde accuratum et multis argumentis instructum elaborare iuxta quod possint praedicatores et catechistae adhibito conceptu amicitiae divinae exponere et commendare mirabilia mysteria et officia caritatis, qua Deus amicabiliter amplectitur omnes iustos, et qua vult ut sic iusti ipsum amplectantur. Et revera, si est proprium amicorum, quod amici alter alterum aestiment ac diligant ut seipsum, immo ut « idem sibi »; - quod vellent fieri ex ambobus unum, si sit possibile (cf. 1. 2, q. 28, a. 1-3), - quod de absentia tristantur, praesentiam quaerunt et delectabiliter convivunt; - quod quasi cor unum et animam unam habentes iisdem gaudent, iisdem tristantur, eadem volunt eadem nolunt; - quod invicem bona sua et secreta cordium communicare ambiunt; - quod non quaerunt quae sua sunt sed quae amici; - quod magis alter in altero vivere videtur, quam in seipso; - quod intimo amoris foedere seipsos totos invicem tradunt et mori potius affectant, quam sustinere mortem amici; - si haec et alia huiusmodi plura quae consequuntur hanc quasi tesseram amicitiae: « *amicus alter ego* » vel « *amicus dimidium animae meae* », meditaris et amicitiae divinae applicas, ubi non minus, immo multo magis vera sunt, quam in amicitia humana: tunc certe mirabitur et dilatabitur cor tuum et mens tua in magnalibus bonitatis Dei et virtutis caritatis per Spiritum Sanctum diffusae in cordibus nostris. Nec dubitabis quin magni sit instruere hoc modo populum de caritate Dei erga nos et de caritate qua nos debeamus redamare Deum.

53. Quod demum attinet disciplinam asceticam et mysticam, putamus post praedicta iam opus non esse pluribus ostendere, quod conceptus amicitiae divinae etiam earum multum interesse debet. Nam disciplina ascetica docet tendere ad perfectionem caritatis; mystica considerat illam singularem caritatis perfectae unionem cum Deo ad quam anima non ita propriis passibus quam potius divinis brachiis evehitur: perfectio vero caritatis quid est aliud quam perfectio amicitiae divinae? Unde et



praeclari illi mystici, qui medio aevo floruerunt, non alio nomine appellari solebant, quam « amicorum Dei ».

54. Si forte quis obiiciat, sufficere conceptus filiationis divinae adoptivae et desponsationis spiritualis ac mysticae pro commendenda caritate ideoque non opus esse conceptu amicitiae divinae, is non bene dicit. Nam illi duo conceptus non sunt alieni a conceptu amicitiae, cum sint quaedam species eius, ideoque in disserendo de amicitia divina habitudo amoris inter filios et patrem, inter sponsam et sponsum locum suum habebunt et maiore luce clarescent quam si soli spectentur. Verum est tamen quod, communiter et quoad nos, facilius intelligitur et magis sentitur amor amicorum generaliter dictus, quam amor filii ad patrem vel sponsae ad sponsum; nam in humanis ille raro invenitur perfectus, eo quod solet praevalere timor; iste vero licet in humanis sit valde sensibilis, tamen si eum transferimus in divina, videtur nobis nimis altus. Ideo ipse Dominus post institutionem Sacramenti caritatis discipulos potius vocat « amicos suos ».

55. Quare non absque causa putamus rogandos esse viros doctos, ut ad doctrinam de caritate ut amicitia quadam divina animos referant eamque deinceps in tractatibus de virtute caritatis cum ipso Doctore Angelico ut fundamentum totius tractatus primo loco ponant, cum etiam ut, ex S. Thoma ostendimus, obiectum specificativum caritatis, quod nunc apud multos primum locum occupat, non possit complete determinari non habito respectu ad amicitiam divinam.

Köln, Lindenstrasse 45, (Germania).

P. IOSEPHUS M. KELLER, Ord. Praed.,

*Magister in S. Theol.,*

*Regens et Professor S. Theol. emeritus,*

*ex Provincia Teutoniae.*

---

## LA VOCAZIONE RELIGIOSA

SECONDO S. TOMMASO

---

I Direttori di spirito ed i Superiori delle Religioni sono spesso in ansietà quando si tratta di decidere sulla vocazione degli aspiranti alla vita religiosa.

La loro preoccupazione è più che giustificata, attesa la responsabilità che loro incombe di non tradire gli interessi della Religione unitamente a quelli delle anime; tanto più, che la vocazione, venendo da Dio, vincola anche i suoi ministri, togliendo loro la libertà di disconoscerla a proprio talento, od osteggiarla con inopportune esigenze, anzi facendo ad essi obbligo di favorirla nel modo migliore.

Eccetto alcune direttive fissate dall'autorità della Chiesa, e che riguardano certi casi-limiti, è a dolere che nell'insegnamento teologico, nulla si trovi che, anche alla lontana, possa costituire una norma discretiva di facile e sicura applicazione. Sicchè, l'accertamento della vocazione divina negli aspiranti rimane sempre un problema di incresciosa e dubbia soluzione, che, o si rimanda volentieri per mesi e per anni, con grande discapito di tutti, o si rimette ad altri, oppure anche si lascia all'azzardo delle circostanze. Certamente, è molto doloroso pei Superiori questo doversi sentir brancicare così a lungo nel buio, come è assai dannosa agli aspiranti questa assenza di una certa mèta verso la quale indirizzare con sicurezza i loro passi.

A chi però, per dovere di ufficio o per altro motivo, ha studiato la questione, non ha potuto non fare una certa impressione, il fatto che gli antichi, come pare, non andavano soggetti a simili tentennamenti. Ciò fa sorgere spontaneamente il dubbio che la questione della vocazione religiosa, quale ordinariamente da noi si prospetta, sia male impostata, o per lo meno, che il concetto che noi abbiamo della vocazione religiosa e quindi del modo e dei limiti del suo accertamento, non collimi esattamente con quello degli antichi. E un tale dubbio non è cosa da poco. Non può infatti dirsi senz'altro che la nostra lentezza, anzi renitenza, ad ammettere la vocazione religiosa e la conse-

guente ricerca dei suoi contrassegni sia indizio di un perfezionamento dei concetti e della pratica antichi, potendo purtroppo essere invece uno sviluppo regressivo, sorto dal prevalere di modi antagonistici nel considerare la vocazione religiosa. Anzi pare che sia proprio così, quantunque non debba affermarsi che questi concetti, ora prevalenti, ne siano la causa totale, avendovi certamente influito le mutate condizioni dei tempi che indussero la Chiesa ad esigere maggior numero di garanzie di buona riuscita, negli aspiranti a questo stato.

Per mettere in chiaro la consistenza di tale supposizione, basta, come in tante altre questioni teologiche, esaminare quale sia stato in proposito l'insegnamento di S. Tommaso, perchè sintesi ed eco di quello dei periodi anteriori. Tanto più che, proprio al suo tempo, si ebbe la celebre lotta contro gli Ordini Mendicanti. Fu una campagna di accuse e di denigrazioni sostenuta da dottori di non comune sapere, i quali raccolsero ed utilizzarono quanto poteva giovare al loro scopo: S. Scrittura, SS. Padri, decreti e pratica della Chiesa. Questo procedere, obbligò i difensori degli Ordini Religiosi, tra i quali ebbe indubbiamente il primo posto S. Tommaso, ad un uguale, anzi maggiore studio di ricerche bibliche, patristiche, storiche, giuridiche, affine di confutare gli avversari colle loro stesse armi.

Frutto di queste ricerche del nostro S. Dottore furono i tre opuscoli, coi quali confutò i libelli degli avversari. Il primo 19-16 (1) che porta il titolo: *Contra impugnantes Dei cultum et religionem*, fu scritto contro Guglielmo di Saint-Amour, dottore della Sorbona.

Gli altri due furono scritti dal Santo in tempi diversi contro un altro dottore di Parigi, Gerardo di Abbéville. Di questi, il principale, 17-18 porta il titolo: *Contra pestiferam doctrinam retrahentium homines ab ingressu religionis*; vi diede occasione un libello di quel maestro, nel quale, come tesi principale, si sosteneva che uno deve esercitarsi a lungo nella pratica dei comandamenti della legge divina, cioè nel vivere da buon cristiano, prima di poter essere ammesso alla vita religiosa.

Il secondo 18-17 intitolato: *De perfectione vitae spiritualis*, era stato scritto qualche tempo prima.

Nonostante queste confutazioni, essendo in giuoco tanti interessi temporali, la lotta si protrasse a lungo, rinnovellandosi ogni giorno

---

(1) I due numeri con cui s'indicano questi tre Opuscoli sono i numeri d'ordine ch'essi tengono rispettivamente nell' Edizione Romana e Veneta delle Opere di S. Tommaso. Usando io la Veneta, cito in seguito col solo secondo numero (16, 17, 18).



sotto sempre nuovi aspetti. Per questo il Santo vi ritorna sopra, assai di frequente, nei suoi *Quodlibeti*, nei quali, come si sa, discute questioni del giorno. Al nostro proposito ànno più importanza i Qdl. III<sup>o</sup>-IV<sup>o</sup>.

E poichè la dottrina sulla vita religiosa necessariamente fa parte d'un insegnamento teologico integrale, il Santo ne parla pure assai diffusamente e colla sua abituale obiettività, nelle due Somme: nel *Contra Gentes* ne discorre nel libro III<sup>o</sup>, c. 131-138, parlando della legge divina e dei consigli evangelici; nella *Summa Theol.* II<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup> parlando degli stati di vita, nelle qq. 184; 186-189, suddivise in 42 articoli complessivi.

Degni di maggior attenzione per noi, sono gli articoli 1, 5, 9, 10 dell'ultima questione.

Naturalmente anche nelle altre sue opere, si trova qua e là accennata la stessa dottrina, ma non è il caso di ricordarle qui, perchè avendone trattato ex-professo nei lavori citati, questi saranno sempre la sorgente principale del suo pensiero. Da queste opere del S. Dottore, per maggior brevità e chiarezza, raccolgo in succinte proposizioni coordinate, seguite da brevi dilucidazioni, quanto basta per delineare almeno il profilo del suo pensiero sulla vocazione religiosa e sul grado di preoccupazione necessaria pel suo accertamento.

Come ho detto, la ricerca dell'insegnamento di S. Tommaso ha per noi una importanza decisiva, perchè secondo i principî dai quali deriva va considerato come l'espressione fedele della dottrina tradizionale della Chiesa. Inoltre la sua nota imparzialità e obiettività, ed il suo attaccamento alla Chiesa ci sono garanzie più che sufficienti per dire, che la preoccupazione polemica e lo spirito di corpo non hanno avuto su di lui influenza alcuna, ma che sua sola guida è stata la verità.

Perciò, fissare il suo pensiero sulla questione che ci preoccupa, è fissare il pensiero tradizionale della Chiesa, che in ultimo è quanto ci deve stare a cuore, perchè essa sola, assistita dallo Spirito di Verità, non erra nè nella sua dottrina nè nella sua pratica.

Nè l'argomento qui preso a trattare deve parere estraneo alla fausta ricorrenza del VI<sup>o</sup> centenario della canonizzazione dell'Angelico Dottore, perchè le affermazioni e più ancora il modo con cui esso parla dello stato religioso ci rivelano quanto profondamente fosse radicato nel suo cuore l'amore a questo culmine del vivere cristiano: solo i santi possono parlare della vita religiosa come ne parla S. Tommaso.

Per maggior chiarezza divido questo studio in tre paragrafi:

Nel primo, *Della vocazione*, cerco di determinare il pensiero di S. Tommaso sull'indole e quindi sull'estensione della vocazione religiosa.

Nel secondo, *Cultura delle vocazioni*, espongo quanto nell'insegnamento del S. Dottore è conseguenza pratica del suo pensiero, cioè la parte riservata all'azione dell'uomo nel sorgere e stabilirsi delle vocazioni.

Nel terzo, *Vocazioni fallite*, procuro di mettere in rilievo la defettività, e quindi i diversi gradi, di questo dono della vocazione. Ciò dà luogo a far vedere l'inconsistenza del criterio di prendere la riuscita di un soggetto, a norma di verità della sua vocazione.

Possa questo lavoro partecipare dal S. Dottore, l'efficacia di cui abbisogna per il raggiungimento del fine inteso.

## § 1.

### LA VOCAZIONE.

I modi correnti di considerare la vocazione religiosa, per quanto discrepanti ed opposti fra di loro, pure hanno questo di comune che la suppongono qualche cosa di assai raro, anzi di eccezionale, nella vita cristiana.

Vi è qui un supposto quanto gratuito altrettanto pericoloso, perchè una volta ammesso non è più possibile districarsi dalle sue conseguenze, che sono la pressochè totale soppressione della vita religiosa.

La dottrina di S. Tommaso invece muove da un principio affatto contrario, che possiamo formulare nel seguente modo:

#### I.

LA VOCAZIONE RELIGIOSA NON È UNA GRAZIA ECCEZIONALE RISERVATA A POCHI PRIVILEGIATI, MA IN PRIMO LUOGO È UN INVITO FATTO DA GESÙ CRISTO A TUTTI I SUOI SEGUACI INDISTINTAMENTE.

Questa universalità della vocazione alla vita religiosa S. Tommaso (18 c. 9) la deduce dalle parole che Gesù Cristo disse al giovinetto del S. Vangelo (Matt., XIX, 16-22; 23-29) che gli chiedeva che dovesse fare per accertare la sua salute eterna. *Si vis perfectus esse, vade, vende quae habes et da pauperibus... et veni, sequere me...*

Il S. Dottore dimostra che contengono un invito rivolto a tutti e lo prova dal fatto, che tanto quelle parole, come altre consimili rivolte agli apostoli - per esempio l'istruzione sul ritorno del Figlio dell'uomo e l'esortazione alla vigilanza - sono nell'intenzione di Gesù Cristo indirizzate a tutti i suoi seguaci: *quod vobis dico, omnibus dico* (Marco, XIII, 37); anzi riferisce, e fa suo, un testo di S. Giovanni Cris., nel quale

si dice che, se tale non fosse stata la sua intenzione non sarebbero neppure state inserite nel Vangelo; se vi furono scritte, vi furono scritte per noi. *Si tantum propter illos fuissent dicta, scripta non essent: nunc autem dicta quidem sunt propter illos, scripta vero propter nos.*

Inoltre, lo deduce dal premio che Gesù Cristo, nel rispondere all'interrogazione di S. Pietro: *Ecce nos reliquimus omnia...* propone a tutti e non ai soli apostoli; *Omnis qui reliquerit domum etc.... vitam aeternam possidebit* (Matt., XIX, 29). Infine lo arguisce dai luoghi paralleli, nei quali rivolge a tutti, quanto qui dice al giovinetto che voleva farsi suo seguace (Marc. X, 17-22; 23-30; Luc. XVIII, 18-23; 24-30).

Quindi giustamente il Santo conchiude che il consiglio dato a quel giovanetto va preso da ognuno di noi come diretto a sè personalmente. *Sic igitur consilium adolescenti a Domino datum sic est accipiendum ac si omnibus ex ore Domini proponeretur.*

Nè si dica che nel citato testo del S. Vangelo si tratta di un invito alla semplice osservanza dei consigli evangelici, perchè è fuori dubbio che S. Tommaso qui lo interpreta per un invito esplicito alla vita religiosa. La sua dimostrazione infatti è rivolta a dissipare i sofismi di coloro che all'ingresso in religione, in assenza di un invito personale di Gesù Cristo, dicevano doversi premettere lunghe disamine onde accertarsi così della vocazione religiosa.

È ovvio che se stesse l'interpretazione contraria, S. Tommaso avrebbe commesso un grossolano sofisma, e precisamente una *fallacia elenchi*, che non sarebbe certo sfuggito ad avversari del calibro di un Maestro Gerardo. E poi, che è nella sua sostanza la vita religiosa, se non la pratica dei consigli evangelici? e che è un ordine religioso se non la continuazione e l'adattamento di quella vita religiosa nella quale gli apostoli ed i primi cristiani incarnarono i consigli evangelici? (Qdl. IV, 23 c. - Ops. 17, c. 23 ad 7). Sarebbe quindi un non senso interpretare quelle parole di Gesù Cristo per un invito alla semplice osservanza dei consigli evangelici, ma non alla vita religiosa.

Questo ragionamento acquista maggiore chiarezza se si pone mente che il vivere cristiano, come consta dalla storia di tante anime, mette naturalmente capo alla vita religiosa. Ogni buon cristiano è dal suo stesso fervore portato, almeno col desiderio, allo stato religioso.

Per questo S. Tommaso (QQ. DD. de Virtutibus, q. V - de Charitate art. 11 ad 5) dice che i voti fattivi dello stato religioso appartengono alla perfezione, come disposizioni, perchè *per ea subtrahuntur homini impedimenta occupationum, quibus remotis, mens liberius fertur in Deum* e come effetti della medesima (*sunt quidam charitatis effectus*) perchè



*qui perfecte diligit Deum ab his se retrahit quae eum retrahere possunt ne Deo vacet*: chi davvero ama Dio, si studia di allontanare da sè tutto ciò che ne lo può distrarre.

Se le cose stanno a questo modo, la vocazione religiosa è già inclusa, inizialmente almeno, in quella con cui Iddio chiama tutti alla luce del suo Vangelo.

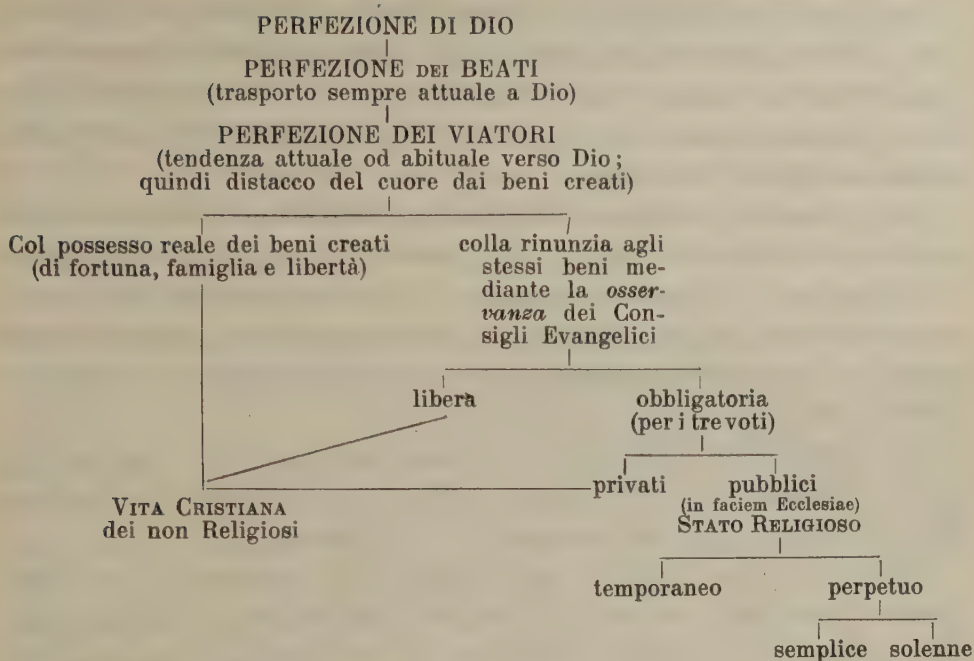
È chiaro che con ciò non voglio affermare che fuori dello stato religioso non possa darsi santità: sarebbe questo, una esagerazione ed un errore; soltanto voglio mettere in rilievo la direzione che spontaneamente prende il cuore cristiano.

Alla stessa conclusione si giunge se si considera che non vi sono due generi di perfezione evangelica: uno, quello comune, cui sono chiamati tutti, con quell'*estote perfecti, sicut Pater vester caelestis perfectus est*; e l'altro, speciale ai soli Religiosi, derivato dall'invito di Cristo *si vis perfectus esse etc.* La perfezione è *a tipo unico*, quella cioè della carità, della via dei comandamenti fissata col *diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo ... et in tota mente tua* (Matt. XXII, 37). A quest'unica perfezione, la pratica dei consigli evangelici è nello stesso tempo un'accelerante, una scorciatoia, un riparo ed una garanzia (18, 6). Per modo che i voti, le regole e tutto il complesso di cose che forma lo stato religioso si ha alla perfezione cristiana come il tubo che incanalando l'acqua di uno zampillo le permette di raggiungere più facilmente il suo livello idrostatico.

Deve quindi ritenersi per certo che, chiamando Gesù Cristo tutti alla pratica dei consigli evangelici, la vocazione religiosa è un fatto normale nella vita del cristiano; fatto che non abbisogna di tante disamine ma che anzi va ordinariamente supposto.

È vero che, formando la vita religiosa uno stato particolare nella Chiesa (*S. Th.*, II<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup>, 184), l'aspirante deve presentare quelle condizioni volute dai sacri canoni e dalle regole speciali di quell'Istituto nel quale chiede l'ammissione. Ma ciò ordinariamente non presenta gravi difficoltà nè deve dar luogo a serie ansie, essendo che, quelle condizioni sono chiaramente elencate e definite, e di non difficile riscontro.

Il seguente specchietto, ricavato quasi integralmente dall'Opusc. 17, e dalla *Summa theol.*, II<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup>, q. 88, da sè solo può bastare a mettere in evidenza i rapporti che in ordine alla *perfezione*, hanno tra loro la vita cristiana e quella religiosa, e l'elemento specifico che forma di quest'ultima uno stato particolare nella Chiesa:



Da questo specchietto si vede chiaramente che la vita cristiana dei fedeli secolari tende alla medesima perfezione che la religiosa, e che può, pel più facile raggiungimento, servirsi degli stessi mezzi, cioè della pratica dei consigli evangelici rafforzati magari con voto. Però dal fatto che questo voto non è pubblico, *in faciem Ecclesiae*, non muta lo stato del fedele; e di conseguenza la sua fermezza è minore, è minore la sicurezza che dà a chi lo pratica di raggiungere lo scopo, per l'assenza del complesso di regole e pratiche adatte, che approvate dalla infallibile autorità della Chiesa, garantiscono al religioso il raggiungimento della perfezione evangelica.

Con ciò che affermo in questa prima proposizione può sembrare che io divaghi, perchè l'invito da Gesù Cristo rivolto a tutti i suoi seguaci non è certamente la vocazione religiosa quale s'intende comunemente. Questa la si suppone qualcosa di personale, di interno, che si passa tra Dio e l'anima. Sicchè se ci si ferma a questo invito comune non s'entra nella questione. Io però non ho detto che la vocazione religiosa consista soltanto nè principalmente in quell'invito, perchè

## II.

OGNI VOCAZIONE ESTERIORE HA EFFICACIA SOLO PER UN IMPULSO INTERNO DELLO SPIRITO SANTO CHE FA SORGERE NEL CUORE L'APPREZZAMENTO ED IL DESIDERIO DELLA VITA RELIGIOSA.

La vocazione esteriore è costituita dai consigli, inviti e promesse di Gesù Cristo. Può anche consistere in esortazioni ed incitamenti di

parenti, amici o conoscenti; in esempi, letti od osservati, di Santi o di altre persone religiose, ecc. Ora, com'è chiaro, nessuna di queste voci può giungere al cuore e farvi sorgere un palpito di desiderio se Iddio con la sua azione non ve lo suscita. *Non omnes capiunt ... sed quibus datum est* (Matt., XIX, 11).

Quest'impulso interiore si chiama *voce interna* perchè piega la volontà con tale soavità come se essa stessa si piegasse spontaneamente dietro un invito. Da questa vocazione interna soltanto, le altre hanno la loro efficacia: *Si cui ... suggeratur religionis introitus per quem aliquis accedit ad Christum sequendum, talis suggestio efficaciam non habet, nisi interius attrahatur a Deo* (Op. 18, c. 10 ad 4).

In questa attrazione divina, in quest'impulso che fa sorgere nel cuore il desiderio ed il proposito dello stato religioso sta l'essenza della vocazione quale comunemente la si considera.

Non sta dunque, come si mostra talvolta di supporre, in un complesso di attitudini naturali che portano spontaneamente allo stato religioso, come altre attitudini indirizzano ad altri stati od impieghi. Tali attitudini non possono avere neppure il compito di indici perchè, è bensì vero che la grazia s'innesta sulla natura, ma non vi sono tuttavia soggetti di carattere tanto improprio ed inadatto ch'essa non possa trasformare in *filios Abrahae*, cioè in ottimi religiosi.

Per altro si sa quanto generalmente siano fallaci i pronostici sulla riuscita di un soggetto, dedotti dalle sole sue buone qualità.

Il che non vuol certo dire che i Superiori non debbano esaminare che gli aspiranti presentino quel *minimum* di capacità richiesto dall'indole e dagli scopi speciali del loro Istituto perchè questi fanno parte degli *onera Religionis* della cui possibilità ad essere sopportati dall'aspirante devono giudicare i Superiori e che viene sperimentata nell'anno di probazione (18, 10 ad 3).

Neppure può consistere la vocazione in certi modi di sviluppo della grazia, difficilissimi peraltro a precisarsi ed a riscontrarsi, che sboccerebbero connaturalmente nella vocazione come la gemma nel fiore. Se ci si pensa bene, si vedrà che tale concetto della vocazione suppone una differenza tra la perfezione cristiana e quella religiosa; differenza che, come si disse, non esiste.

Meno ancora si può credere che consista nelle arcane destinazioni della Provvidenza o divina predestinazione, o in qualche cosa che infallantemente l'arguisca quasi effetto proprio e specifico, ed integralmente la incarni o immobilmente ne derivi, perchè, come si vedrà, può



darsi vera vocazione allo stato religioso senza che esso sia quello nel quale si svolgerà la rimanente serie delle grazie salvifiche.

Dall'avere stabilita la vocazione religiosa in questo impulso interno che sboccia e si appalesa nel desiderio e proposito dello stato religioso, desiderio e proposito che, come pare, può sorgere per diverse altre cause, non deve credersi che rimanga luogo a dubbi od ansietà, perchè

### III.

#### • OGNI PROPOSITO DI VITA RELIGIOSA VIENE DA DIO.

Questa è un'affermazione che non può non sorprendere perchè diametralmente opposta a quanto pare ormai assioma passato in giudicato e verità indiscutibile, che cioè *non ogni desiderio e proposito di vita religiosa viene da Dio*. Anzi ai nostri orecchi moderni avvezzi e ripieni del ritornello: *Probate spiritus si ex Deo sint* (I Ioan., IV, 1): *andate cauti ...; badate bene se la vocazione è vera, se viene da Dio*, ecc., questa affermazione non può non fare l'impressione di paradosso. Per noi, se non errata addirittura, è per lo meno *piarum aurium offensiva*, arrischiata, imprudente.

È tuttavia una recisa affermazione di S. Tommaso: ... *sic Religionis propositum a quocumque suggeratur, a Deo est* (18, 10 ad 4), perchè da Lui solo può provenire ciò che a Lui più ci avvicina: *Nemo potest venire ad me nisi Pater qui misit me, traxerit eum* (Ioan., VI, 44).

È dunque inutile e vano andare ad indagare come sia sorto questo desiderio nel cuore e come sia sbocciato in proposito o di quali mezzi si sia Iddio servito.

Chi sente in sè tale desiderio può stare sicuro della chiamata del Signore. Il dubbio può sussistere per i Superiori ai quali non consta della verità di un tale desiderio, cioè che non sia simulato. Al chiamato od aspirante, il semplice fatto del desiderio che sperimenta in se stesso gli è argomento di divina chiamata, senza bisogno di cercare altro (18, 10 e II<sup>a</sup>, II<sup>ae</sup>, q. 189, 10 ad 1). Non deve neppure preoccuparsi della possibilità che provenga dall'umore suo, da inconscia tendenza romantica, essendo che

### IV.

NON V'È PERICOLO ALCUNO AD ASSECONDARE IL PROPOSITO DELLA VITA RELIGIOSA QUAND'ANCHE FOSSE SORTO NEL CUORE PER SUGGESTIONE DIABOLICA.

Per noi che tanto temiamo le pseudo-vocazioni dell'ambiente, dell'età, dell'educazione, una vocazione di tal genere sarebbe, senza dubbio di sorta, una vocazione falsa, da ostacolarsi con tutti i mezzi ed in

tutti i modi, perchè rappresenterebbe ai nostri occhi un grave pericolo per la Religione; l'aspirante sarebbe il lupo che camuffato da agnello tenta di introdursi nell'ovile.

S. Tommaso nondimeno la pensa diversamente. Il suo contrario pensiero è reciso e tutt'altro che gratuito.

*Detur ergo quod diabolus aliquem incitet ad Religionem intrandam, hoc opus bonum est et bonis Angelis congruum, unde non est periculosum si quis ei in hoc consentiat* (18, 10 ad 4). L'unica cosa che richiede dal candidato è che badi attentamente che il demonio non cerchi in seguito di sviarlo al male. La ragione poi che il S. Dottore porta per giustificare la sua affermazione è che Iddio frequentemente si serve della malizia del demonio pel maggior bene dei suoi eletti: *Frequenter enim contingit quod Deus utitur malitia daemonum in bonum sanctorum quibus praeparat coronas invictis et sic ei a sanctis illuditur* (Ibid.).

Nè può dubitarsi che una tale vocazione sia realmente vocazione divina benchè effetto di suggestione diabolica, perchè, per quanto forte ed insistente questa, la si voglia supporre, non potrà mai raggiungere la volontà nostra per farvi sorgere il desiderio di un più perfetto vivere. Perciò se essa suscita realmente un tale desiderio, bisogna dire che è semplicemente uno strumento di cui Iddio si serve a maggiore esaltazione dei suoi eletti. Quindi una tale vocazione, anzichè diabolica, è, come le altre, veramente divina, perchè gli effetti prendono il nome dalla loro causa principale e non dagli strumenti che furono da essa usati per produrli.

Non deve poi recare meraviglia che il Signore per suscitare questi propositi di vita religiosa si serva frequentemente anche di semplici agenti naturali: ambiente, carattere, educazione, ecc. Nè devono queste essere reputate pseudo-vocazioni, come non lo sono quelle ottenute per opera del demonio.

Qualunque sia adunque la causa che ha fatto sorgere il desiderio ed il proposito della vita religiosa, quando un tale desiderio è vero e reale e non solo simulato, la vocazione divina è essa pure vera e reale e non una pseudomorfosi di vera vocazione.

\*  
\* \*

Si giunge alla medesima conclusione se anche si considerano i motivi che possono attirare alla Religione suscitandone il desiderio ed il proposito.

È fuori di ogni controversia che il movente proprio per abbracciare lo stato religioso è il desiderio di una più perfetta unione con

Dio, di giungere più speditamente e con maggiore sicurezza alla perfezione.

Questo motivo però, il più delle volte e per una buona parte degli aspiranti, va unito ad altri di men pura spiritualità che lo nascondono in parte, ne appannano lo splendore spirituale, e sembrano deturparne la bellezza.

Alcuni si sentono mossi ad entrare nella Religione in seguito a qualche disgrazia; o perchè vedono infranti gli ideali che li seducevano.

In altri, può essere la gratitudine per qualche beneficio ricevuto dalla Religione o dai Religiosi, che li muove a chiederne l'ammissione.

Altri domandano l'ingresso perchè vedono che tale è il desiderio dei genitori o parenti o benefattori.

Tanti, come consta dalla storia, si decisero per lo stato religioso, affine di non separarsi da qualche amico prediletto che ve li aveva preceduti.

Vi è chi si sente attratto da quel non so che di eroico che suppone la vita religiosa in chi la professa, analogo all'eroismo del martire o di chi dà la propria vita per una causa santa.

Anche quella cert'aura di poesia e di romanticismo che spira dai chiostri è per certe anime, allettativa sufficiente.

Per molti è potente motivo di chiedere l'abito di certe Religioni, l'attrattiva per il sapere; è la fama di dottrina che godono i membri di certi Istituti che vi attira molte vocazioni.

Pei figli del popolo suole spesso non essere estraneo al loro desiderio della vita religiosa, l'intento di far parte di uno stato socialmente più elevato e che vedono circondato dal rispetto e dalla venerazione delle moltitudini.

In alcuni infine, di minore levatura, può esservi benissimo l'intenzione non ben precisata di sfuggire, con lo stato religioso, alle strettezze finanziarie ed alla miseria, cui vanno soggetti nel secolo.

Questi ed altri simili sono i mezzi di cui Dio si serve talora per adescare alla religione anime che o per l'età o per l'indole sono meno sensibili ad altre attrattive.

In egual modo, come si vedrà da S. Tommaso, più sotto al n. IX, procede la Chiesa per attirare al sacerdozio; nè diversa è la pratica degli zelanti Missionari per invogliare gl'infedeli e i popoli barbari ad abbracciare il cristianesimo.

Per questo, se al di là delle solite risposte che danno gli aspiranti alla vita religiosa, improntate alla più elevata spiritualità, si scorge qualche motivo meno elevato, anzi il constatarne qualcuno troppo



umano e terreno, non deve essere ragione sufficiente per giudicare falsa, e quindi nulla, la vocazione; nè deve bastare a rendere troppo sospettosi e guardinghi, per timore di essere ingannati, da chi pare che voglia soltanto sfruttare la Religione.

Oltrechè è troppo difficile alle menti rozze e semplici precisare il motivo che le muove; è cosa normale che, tra i tanti beni che la Religione presenta, ognuno si senta primieramente attratto da quello che è più proporzionato alla sua mentalità e condizione.

Sarà compito della successiva formazione, specialmente di quella che si compie durante il noviziato, escludere gradatamente l'influsso di questi motivi naturali, affinchè non abbiano a sviare il religioso dal vero scopo e comprometterne la riuscita, giacchè, è chiaro, se essi persistono e ritengono la forza primitiva, gli preparano amare delusioni e scontenti, essendo la realtà troppo differente. Se invece sono ben coltivati - ed è qui che si appalesa la valentia di un direttore di spirito e di un maestro dei novizi - la grazia, o presto tardi, trionfa ed il cuore di questi apparentemente sedotti, finisce col benedire il Signore per averli attirati indissolubilmente a sè, con l'allettativa di quei beni.

Per tutto questo

## V.

NON È SUFFICIENTE INDIZIO DI FALSA VOCAZIONE L'ESSERE SORTA PER SEMPLICI MOTIVI NATURALI.

Questa affermazione resta schiarita da quanto ho detto fin qui e la sua ragione vera è quella indicata da S. Tommaso a proposito degli oggetti più indicati per la meditazione, cioè, che a quel modo che l'uomo *indiget manuductione ad cognitionem divinatorum, ita ad dilectionem per aliqua sensibilia nobis nota* (II<sup>a</sup>, II<sup>ae</sup>, q. 82, a. 3 ad 3). Noi infatti dipendiamo dal sensibile non solo nell'ordine conoscitivo, ma altresì e più ancora, in quello affettivo. Per ciò se abbisogniamo, come di veicolo, delle cose sensibili e materiali per elevarci alla cognizione di quelle spirituali e divine, molto più, per il modo stesso di procedere delle potenze appetitive, ne abbisogneremo affinchè l'affetto nostro possa portarsi ai beni invisibili. Ond'è che lo stesso Dio suole attirare al suo servizio gli uomini, con benedizioni temporali, ed infiore con sensibili consolazioni di spirito i primi passi di chi chiama a più eccelsa santità.

Non deve allora pretendersi ch'egli tenga una differente via ed usi un metodo diverso, proprio quando si tratta di attrarre gli uomini ad un genere di vita che, importando tante rinunzie, richiede una fissità

di affetto ed un eroismo di poco inferiore a quello dei martiri (Op., 17, 10) e l'azione di Dio è indubbiamente più soave se attira col lecco di quei beni temporali ai quali il cuore è più sensibile.

Perciò, il voler dir false o sospette quelle vocazioni, nelle quali stanno in primo piano le attrattive dei beni naturali e dei vantaggi temporali che può offrire la Religione, è uno sconvolgere l'economia della grazia; un disconoscere una delle fasi dell'azione divina ed un mettersi alla sequela di dottrine rigoriste, fatte apposta per turbare le anime.

A questo modo improprio di valutare l'azione dei motivi naturali nel sorgere delle vocazioni, si devono le tormentose ansie di non pochi Religiosi, che si credono fuori dello stato voluto da Dio, solo perchè riandando col pensiero al primo sorgere della loro vocazione, ed ai primi anni della loro vita religiosa, s'imbattono in motivi di men pura spiritualità. Ad esso pure può farsi colpa della non rara minore efficacia formativa del Noviziato. Se in questo, anzichè un tempo di addestramento al vivere religioso e di saggio delle forze ed attitudini agli *onera Religionis*, non si scorge che un tempo destinato alla psico-analisi, allo scoprimento cioè dei veri motivi che fecero sorgere il desiderio e proposito dello stato religioso, è chiaro che non vi potrà essere quella virile convergenza di tutte le forze per far prendere a tutta la propria vita, l'assetto che è richiesto dal nuovo stato. Anche gli esercizi spirituali e la preghiera, per mancanza di orientamento definitivo, sminuiranno della loro efficacia; le vocazioni non sufficientemente nutrite languiranno da prima, e finiranno con lo svanire del tutto.

Tolta di mezzo la necessità della preoccupazione pei motivi che primi fecero sorgere il desiderio e proposito della vita religiosa, rimane quasi un corollario che

## VI.

NON È PER NULLA DEGNO DI LODE, MA ANZI MERITEVOLE DI BIASIMO CHI DOPO DI AVER SENTITO IL DESIDERIO DELLA VITA RELIGIOSA, PROCRASTINA E S'INDUGIA A CERCARE CONSIGLI DA ALTRI.

*Non est laudabile, sed magis vituperabile post vocationem ... differre et quasi in dubiis consilium quaerere* (Op. 18, 9). Come si vede, non ho fatto che tradurre alla lettera S. Tommaso. Avrei invece dovuto ancora aggiungere che non si deve procrastinare neppure per timore di non riuscire perchè: ... *ex ista causa* (cioè del mutare proposito) *non debet homo retrahi, vel differre sub specie maioris deliberationis Religionis ingressum, quamvis* (si noti, di grazia!) *aliqui mutato proposito a Reli-*

*gione apostatantes deteriores fiant; alioquin etiam similis ratio esset de accessu ad Fidem, et fidei Sacramenta* (18, 10 ad 5).

La necessità di lunga disamina e di illuminati consigli prima di seguire la vocazione religiosa fu una delle affermazioni più sostenute ai tempi del S. Dottore dai « *novi Vigilantii* » che *astute* cercavano di tener lontani gli uomini dalla vita religiosa (18, 1). E si deve confessare che, a dispetto della confutazione che egli ne ha fatto, questo sofisma seguita ancora a dominare le menti, o per lo meno a turbarle con dubbiezze, esitazioni e trepidazioni.

Siccome questo era, come suol dirsi, il cavallo di battaglia degli avversari, S. Tommaso s'indugia a confutarlo di proposito. Ciò fa in due luoghi distinti: in tre cap. dell'Ops. 18 (8, 9, 10) e nell'art. 10 della q. 189 della *Summa theol.* II<sup>a</sup>, II.<sup>ae</sup> In ambedue i luoghi restringe la necessità del consiglio al modo pratico dell'ingresso in Religione, cioè alle circostanze di luogo, tempo, ecc. La esclude invece del tutto dall'utilità dell'ingresso, cioè se sia buono o no farsi religioso. La esclude altresì dalla valutazione della sufficienza delle proprie forze, eccetto il caso di speciali impedimenti, perchè la speranza di riuscita non poggia sulle forze umane, ma sul divino aiuto.

Per il S. Dottore è questo un punto tanto chiaro, che rispondendo alla surriferita difficoltà desunta da S. Giovanni (I Ioan., IV, 1): *Probate spiritus si ex Deo sint*, risolutamente afferma che ... *propositum de ingressu Religionis non indiget probatione utrum sit a Deo quia certa discussione non indiget* (II<sup>a</sup>, II.<sup>ae</sup>, q. 189, art. 10 ad 1).

Chi percorre i due luoghi citati rileverà con meraviglia che S. Tommaso non si propone mai quella difficoltà che a noi, di solito, si presenta per prima quando si tratta di vocazione, cioè che essa possa sorgere per una esaltazione momentanea della mente o per leggerezza di età inesperta. S. Tommaso, dico, costantemente mostra di ignorare questa difficoltà che pure dà tante ansie a molti direttori dei nostri tempi, che sempre temono di pseudo-vocazioni, di vocazioni effimere suscitate dallo spirito umano e non dallo Spirito divino. Però, da quanto ho riferito più sopra, non ci è difficile capirne il perchè. Se per il S. Dottore non vi è nessun pericolo a seguire la vocazione religiosa qualora ne sorgesse il desiderio e proposito anche per suggestione diabolica, molto meno ve ne può essere quando nascesse per un fatto naturale. Perchè se nel caso, il demonio farebbe opera santa e sarebbe strumento di Dio a cui solo può attribuirsi il desiderio dello stato religioso, con molta più ragione ciò deve dirsi del naturale svolgersi del cuore umano.



Per il Santo dunque, non ci sono pseudo-vocazioni contro cui stare in guardia, ma solamente deficienze di costanza e di fermezza nel buon proposito; perciò

VII.

È LODEVOLE ED UTILE CONTRO LA LEGGEREZZA DELL'ETÀ E LA INSTABILITÀ DEL CARATTERE PREMUNIRE CON VOTO O GIURAMENTO IL PROPOSITO DI ENTRARE IN RELIGIONE.

Secondo il ragionamento che fa il S. Dottore, se uno utilmente provvede al prossimo con pegni, garanzie o giuramenti, molto più utilmente e lodevolmente provvede a se stesso quando cerca con voto o giuramento di assicurarsi quanto gli giova. *Si aliquis utiliter providet proximo, vallando promissionem suam iuramento, fidei iussione vel pignore; multo magis utiliter et laudabiliter sibi providet, si bonum propositum quod concepit, vel voto, vel iuramento, vel quocumque alio modo firmare studuerit* (18, 12). Non solo la dice cosa utile e meritevole di approvazione, ma l'attribuisce, per di più, ad uno speciale impulso dello Spirito Santo. ... *laudabiliter faciunt et a Spiritu Dei moventur qui se obligant voto ad Religionis ingressum* (Ibid.). Anzi, come tosto soggiunge, sono anche degni di lode e strumenti di Dio coloro che colle esortazioni inducono altri ad un simile voto: *consequens est eos laudabiliter facere qui alios suis exhortationibus ad hoc inducunt* (cioè a giurare l'ingresso in Religione) *in hoc Spiritui Sancto cooperantes, dum satagunt id ministerio exteriori suadere ad quod Spiritus Sanctus instigat interiorius* (Ibid). E conchiude con quest'affermazione perentoria: *quantum ad eos qui pubertatis annos excedunt, contrarium sapere nefarium est* (Ibid). Lo stesso insegna nella *Summa theol.*, II<sup>a</sup>, II<sup>ae</sup>, q. 88, a. 6 e q. 189, a. 2, e nell'Ops. 17, c. 12.

Le ragioni che porta, per accennarle almeno, sono tre, le quali mettono in rilievo altrettanti fonti di maggiore bontà per le opere nostre fatte per voto; il fatto cioè che diventano atti imperati da una virtù superiore, quale è appunto la virtù della religione; che col voto la volontà si immobilizza nel bene; e che togliendoci per tal via il potere di fare altrimenti, è più piena la nostra subordinazione a Dio.

Nè questo vale soltanto per gli adulti; anche pei fanciulli è meglio se rafforzano il proposito dello stato religioso con voto. S. Tommaso lo dice chiaramente nei *Quodlibeti*: *Cum ergo bonum sit quod pueri ad Religionem veniant, multo melius est quod eorum voluntas sit ad hoc firmata, quod fit voto vel iuramento* (Quodl. IV, 23).

Siccome ciò poteva sembrare più difficile ad ammettersi, in quell'articolo limita per l'appunto la questione al caso dei giovani, come si vede manifestamente dal titolo: *Utrum liceat inducere iuvenes ad Religionem voto vel iuramento.*

Nell'Ops. 18, c. 12, sebbene prima ponga la questione in generale: *utrum liceat alicui se obligare ad Religionis ingressum*, passa poi presto al particolare, chiedendo: *utrum pueri et puellae, ante pubertatis annos completos, valeant se voto Religionis astringere.* Anche qui, premessa la solita distinzione tra il voto solenne e il semplice, e determinato se, e fino a che punto, quest'ultimo abbia valore, conchiude che i fanciulli possono validamente obbligarsi con voto ad entrare in Religione, purchè abbiano raggiunta l'età della discrezione. *Sic igitur quantum ad votum simplex quo quis obligatur ad Religionis ingressum, potest aliquis obligari quantum in ipso est* (ciò dice perchè a quell'età i voti sono revocabili dai genitori, tutori, ecc.) *ante completos pubertatis annos* (cioè, come dice dopo, prima dei 14 fanciulli e dei 12 per le fanciulle), *cum sit doli capax habens debitum usum rationis ad discernendum quod facit; potest tamen hoc votum revocari a patre vel tutore qui est loco patris* (18, 12). La ragione la assegna più chiaramente nei *Quodlibeti* dicendo: *...postquam (pueri) usum rationis habuerint, per liberum arbitrium habent suiipsius potestatem in his quae ad animae spectant salutem; unde invitis parentibus possunt et ad Baptismum et ad Religionem induci* (*Qdl.* III, 11, anche II<sup>a</sup>, II<sup>ae</sup>, q. 88, art. 9). Si noti il confronto che S. Tommaso fa tra il Battesimo e la Religione. Per il S. Dottore l'uso di ragione che basta per l'uno basta anche per l'altra, e non se ne richiede di più. La revocabilità o rescindibilità di questo voto attribuita al padre o tutore dipende dalle condizioni psichiche dei fanciulli, nei quali la libertà, non essendo ancora completa e perfetta, ne resta da natura affidata la tutela ai genitori od a chi ne fa le veci. Il confronto poi tra il Battesimo e la Religione il S. Dottore lo spinge più oltre (*Qdl.*, IV, 23). A quel modo, dice, che i bambini possono ammettersi al battesimo *in fide parentum* o col loro consenso, così possono essere dagli stessi offerti alla Religione, od esservi da altri attirati, consenzienti i medesimi genitori. E da questa offerta restano vincolati specialmente se, giunti all'età della pubertà, ratificano l'offerta che altri ha fatto di loro,

Come si vede, la dottrina di S. Tommaso è costante con se stessa; non conosce due specie di età del giudizio, una pei Sacramenti e l'altra per l'ingresso in Religione. Io non so come potrebbero giustificare se stessi certi autori, i quali, quando si tratta di spingere i bambini alla S. Mensa, reputano sufficiente quel tanto di discernimento che si può

avere all'età di 4 o 5 anni, ma poi, parlandosi di entrare in Religione, se anche non giungono alle esagerazioni dei giuseffinisti, non stimano eccessivo quello di 17 o 18 anni. Nè è raro trovare tra costoro chi, in cuor suo, disapprova le Scuole Apostoliche dei giorni nostri quasi fossero fucine di vocazioni artefatte o semenzai di spostati e di apostati.

Quanto ho detto fin qui, rispecchia il pensiero, diremo, giuridico del S. Dottore sulla questione; vi sono però anche dei testi che ci manifestano la linea prudenziale da lui suggerita per la pratica, differente col variare dell'indole degli aspiranti.

Egli distingue tre casi. Se i giovani che aspirano alla vita religiosa sono tanto fermi nel loro proposito da non dar luogo a timore prudente della loro defezione, sarebbe inutile raffermarli col voto o giuramento. Se poi fossero di tale leggerezza od incostanza da lasciare poca o niuna speranza che con quel mezzo saranno rassodati, sarebbero, anzi, come dice in principio, illecito, indurveli. Se infine sono, come comunemente accade, bensì leggeri e volubili, ma non tanto da mancare ad un giuramento o rompere un voto, conviene cercare di stabilirli con l'uno o con l'altro, nel buon proposito. *Ut plurimum contingit quod simplex propositum de facili mutant, obligationem autem voti vel iuramenti omnino observant; cum, voto vel iuramento ad frugem melioris vitae obligantur, magnum beneficium eis praestatur.* Rafforza, per modo di conclusione, quanto ha affermato, col celebre detto di S. Agostino: *felix necessitas, quae in meliora compellit* (Qdl. III, 11 c.).

Dopo quanto fu detto nei numeri precedenti, non deve recare meraviglia che neppure in questo caso S. Tommaso non si dia affatto pensiero della possibilità che la vocazione, specialmente nei fanciulli, provenga da esaltazione di mente inesperta o troppo entusiasta. Egli si preoccupa, ed a ragione, della sola instabilità, perchè qui sta l'ostacolo contro il quale vanno a rompere vocazioni non ancora ben rafforzate, e propone quel solo rimedio che può avere efficacia, e cioè il voto o giuramento, perchè anche le menti alquanto leggere *obligationem voti vel iuramenti omnino observant.*

Le affermazioni contenute in questo primo paragrafo, quantunque non racchiudano tutto il pensiero del S. Dottore sulla vocazione religiosa, bastano a delinearlo, o per lo meno a metterne in luce i punti di contrasto che, a mio giudizio, ci sono con le idee correnti.

Quantunque la vocazione interna non sia, come l'esterna, una grazia a tutti concessa, è però comune a quanti sentono in sè il desiderio e



proposito della vita religiosa, qualunque sia l'agente ed il motivo dei quali Dio si è servito per farlo nascere. L'ostacolo dal quale ci si deve guardare e premunire, magari con giuramento o voto, e che fa apparire la vocazione un dono così raro, è l'instabilità della volontà nel santo proposito resa più grave ai dì nostri dai dubbi di ogni genere che pullulano dalle affermate possibilità di vocazioni apparenti e false.

Salta subito agli occhi quanto questa dottrina valga per la sua stessa semplicità e chiarezza a dissipare le ansietà di spirito nei Superiori e Direttori che devono dare il loro giudizio sulla realtà delle vocazioni, e quanta calma porti all'anima di chi si sente chiamato, o quanto accentui le speranze di ottima riuscita col togliere di mezzo le remore dei vani timori d'essere fuori strada.

Potrà taluno, più timoroso, per la diversa pratica ascetica dei giorni nostri, non sentirsi del tutto rinfrancato da questa dottrina di S. Tommaso, giacchè su certe menti più che l'autorità dei sommi e la forza delle ragioni, può il comune sentire. Devesi però notare che, tolta da questa pratica vigente quella parte non grande che è dovuta alle prescrizioni ed agli indirizzi della S. Sede, il resto ha poco valore teologico, perchè manca d'unità e d'uniformità per l'eccelettismo dottrinale che l'ispira, dovuto all'interferire delle contrarie dottrine.

## § II.

### CULTURA DELLA VOCAZIONE.

I suaccennati vantaggi non sono i soli che provengono dal capire la vocazione come l'intende S. Tommaso; ve ne sono ancora altri, e preziosi, dei quale è utile parlare, perchè col mostrare l'armonia del pensiero tomistico coll'istintiva tendenza delle persone spirituali, ne mettono di più in mostra la verità. Alludo al favore che esso dà al proselitismo religioso.

Vi è qui, certamente, un altro punto di contrasto tra la dottrina del Santo Dottore e quella di altri dottori e scrittori, ispirato ad un opposto modo di vedere. Mentre infatti questi, per essere consentanei con se stessi, devono inibire ed inibiscono in realtà alle pie persone, ogni proselitismo diretto, e permettono loro, tutt'al più, una cura indiretta e quasi negativa delle vocazioni, S. Tommaso giustifica e favorisce il proselitismo diretto.

Dalla sua tesi dell'istumentalità delle cause seconde nel sorgere della vocazione, ne segue chiaramente che non v'è luogo a temere di mettere se stessi al luogo di Dio, quando si fa del proselitismo.

Per questo rimarrebbe incompleta, od incompletamente provata la sua dottrina, se si passasse sotto silenzio quanto egli insegna a questo proposito.

Anche il favore che, per volere della S. Sede, tutti devono prestare all'azione di reclutamento delle vocazioni, resasi ormai manifesta ed urgente necessità, richiede quest'ulteriore completamento di ricerche, giacchè si sa quanto valga l'autorità dell'angelico Dottore per togliere di mezzo l'ostacolo maggiore, cioè il timore di far male, che a tanti buoni, aduggiati come sono da contrarie dottrine, impedisce il proselitismo diretto.

È noto che tra i malanni del naturalismo vi è stato anche quello di aver ridato valore agli antichi e mille volte confutati sofismi anti-monastici. Di questi, alcuni più arieggianti a pietà s'insinuarono nel campo ascetico e quindi in molte anime religiose, e vi avvelenarono con vani timori, la sorgente stessa del proselitismo, cioè la convinzione di fare con ciò opera buona. Se tali fallaci massime possono tanto nei Religiosi che pure sperimentano quanto gran bene sia la vita religiosa, non deve recare meraviglia che troppe pie persone del secolo, zelantissime per quanto può tornare a gloria di Dio ed a salute delle anime, si mostrino restie ed indifferenti quando si tratta di favorire le vocazioni allo stato religioso.

In queste circostanze non è possibile, umanamente parlando, che un soggetto il quale sente in sè qualche propensione per lo stato religioso non rimanga sinistramente influenzato dal ritegno che scorge in coloro dai quali s'aspettava incoraggiamento, e dalla diffidenza che vede aversi per simili inclinazioni. Sorgerà allora in lui il timore di essere forse sulla via di fare uno sproposito e s'indurrà a lunghe disamine, che fatte, per lo più, al lume di motivi umani o di spiritualità non del tutto pura, faranno infallibilmente abortire quell'incipiente vocazione.

Sicchè se si vuole, come è dovere, che il reclutamento delle vocazioni raggiunga la necessaria efficacia, è necessario liberare le menti dall'incubo dei timori, che pullulano da quelle massime sofistiche, affermando fortemente e risolutamente la sana dottrina della Chiesa.

A questo scopo più che i lunghi discorsi valgono le chiare ed esplicite affermazioni del S. Dottore in favore del proselitismo.

Per brevità, riferisco soltanto quelle che hanno, sia direttamente che indirettamente, maggiore attinenza allo scopo.

VIII.

È BUONA COSA ESALTARE LO STATO RELIGIOSO PERCHÈ ALTRI S' INVOGLI AD ABBRACCIARLO.

È antica pretesa o scrupolo che i Religiosi non debbano avere coscienza della superiorità del loro stato; o che avendola non la debbano manifestare sotto pena di venir meno a quella modestia ed umiltà di cui fanno professione.

S. Tommaso nell'opuscolo 16 c. 3 s'indugia a smascherare questo sofisma e a smontarne ad uno ad uno gli argomenti speciosi coi quali gli si voleva dare l'aspetto di verità.

Come conclusione della sua dimostrazione dice: ...*praecipue autem licet perfecto viro statum perfectionis commendare, ut alii ad perfectionem sequendam inflammentur*. Col nome di uomo perfetto e di perfezione indica rispettivamente il Religioso e lo Stato religioso.

Di questa sua affermazione, reca due ragioni distinte che, per essere di evidenza intuitiva, si limita ad accennarle solamente con poche parole.

La prima è desunta dal modo comunemente tenuto nell'attirare gli infedeli alla Fede, e cioè il magnificare loro i vantaggi e le bellezze della Fede: ...*sicut christiano licet christianam religionem commendare apud infideles ut ad fidem convertantur* (ibid.).

Sicchè, chi disapprova o condanna il proselitismo dei Religiosi; o chi, tra questi, si fa scrupolo a praticarlo dovrebbe, secondo il Santo, condannare in egual modo tutta l'azione e lo zelo dei Missionari, come di fatto praticano gli increduli dei giorni nostri, e rifiutarvisi come ad un'azione punto gradita al Signore.

Certamente, nessuno tra i Religiosi nè tra i semplici fedeli oserebbe ammettere una tale assurdità; però il paragone fatto dal S. Dottore pone i due casi alla pari, nè si può ammettere come legittima l'azione dell'uomo in uno e negarla per l'altro.

La seconda ragione cui accenna è la pratica dei Santi; o meglio, e con ciò ci eleva alla causa propria del proselitismo religioso, il rapporto diretto che c'è tra l'intensità del proselitismo ed il grado della santità.

Dice infatti: *quanto sunt magis sancti tanto hunc zelum convertendi alios ad statum perfectionis magis habent* (ibid.).

Nè la sua osservazione è contraria al fatto per cui si vedono più ardenti nel proselitismo i giovani e gl'incipienti, anzichè quelli che avendo più anni di Religione vi fecero già qualche progresso.



Ciò si spiega facilmente. Ogni volta infatti che l'amore verso Dio e verso il prossimo si trova a dominare in un'anima, la spinge a procurare a Dio chi più perfettamente lo serva e ad attirare le anime ad uno stato che più le allontana dal male e dalle occasioni di perdersi.

Questo, negli incipienti, avviene perchè il loro fervore tiene celato le miserie che non mancano neppure tra i Religiosi, e nei perfetti perchè non danno ad esse più importanza di quella che possano avere; mentre i meno perfetti e vedono i difetti e ne restano turbati, chiamandone in colpa, più che gl'individui, la stessa vita religiosa.

Considerata adunque la sua causa, il proselitismo è non solo una cosa lecita, ma anche santa per la radice da cui emana, la carità. Di qui la perentoria affermazione con cui incomincia l'articolo 9, q. 189 della II<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup>: *dicendum quod inducentes alios ad Religionem non solum non peccant, sed magnum praemium merentur*. Se adunque il proselitismo è grandemente meritorio, *magnum praemium merentur*, non potrà credersi biasimevole l'uso dell'unico mezzo con cui si esercita, cioè l'esaltazione dello stato religioso, mettendone ben in mostra i beni e vantaggi ed antepoendolo ad ogni altro stato meno perfetto, come al dire del medesimo S. Dottore (Ibid. ad 4) fanno, senz'ombra di biasimo, i Santi.

S. Tommaso a prova del suesposto rapporto tra proselitismo e santità riferisce le parole di S. Paolo al re Agrippa che, udendolo magnificare la nuova Religione cristiana, gli diceva che quasi quasi lo persuadeva ad abbracciarla: *opto apud Deum, et in modico et in magno, non tantum te, sed etiam omnes qui audiunt, hodie tales fieri qualis et ego sum, exceptis vinculis his* (Atti, XXVI, 29).

Come è evidente e come ho già ripetuto, non è punto necessario che in queste commendazioni si ponga in vista solamente e puramente ciò che della vita religiosa costituisce il vantaggio essenziale ed il pregio sostanziale, le facilitazioni cioè ch'essa presenta per un più sicuro, rapido e completo avvicinamento a Dio. Una commendazione siffatta mancherebbe d'efficacia sopra una gran parte di persone, non essendo esse ancora giunte a quel grado di elevazione e di purificazione richiesto perchè i motivi di pura spiritualità le possano invogliare di uno stato accompagnato da tante e sì palpabili rinunzie. A seconda del grado e delle condizioni di ognuno gli si possono porre sotto gli occhi anche quei vantaggi secondari che nella Religione non vanno disgiunti da quello fondamentale e ne sono come la corteccia che lo rende appetibile a un palato non per anco del tutto sano.

Nè tale proselitismo si pratica col solo mettere in mostra i vantaggi della vita religiosa e col farne apprezzare l'alto valore; si può

esercitare ancora in altro modo, meno o punto possibile ai Religiosi, ma facile e più adatto a chi vive nel mondo. Alludo agli aiuti materiali e pecuniarii coi quali possono favorire le vocazioni. È questo anzi il modo proprio delle persone facoltose e che per le attuali strettezze finanziarie alle quali fu ridotta, loro raccomanda tanto, la santa Chiesa.

Spesso però in chi, per la sua pietà e zelo dava maggiori speranze, quell'invito trova poca o punto corrispondenza; proprio come le esortazioni all'elemosina rimangono talora senza effetto in persone dedite per altro all'opere di carità; perchè in ambedue i casi il cuore è fuorviato dal timore di cooperare al male.

Ora tali timori sono insussistenti perchè, nè la bontà nè il merito dell'opera di carità, possono essere frustrate dall'abuso che può farne l'altrui mal volere.

Per ciò

## IX.

NON SOLO È LECITO, MA È LODEVOLE INDURRE ALCUNO CON DONI E REGALI AD ABBRACCIARE LO STATO RELIGIOSO, PURCHÈ CIÒ NON ABBIA SAPORE DI CONTRATTO.

Ecco, in proposito, la chiara testimonianza di S. Tommaso: *si aliqua beneficia terrena alicui conferantur ut ex hoc, eius familiaritate captata provehatur ad melius* (nella terminologia del Santo questo *melius* è appunto la vita religiosa) *non est illicitum; esset autem illicitum si aliqua pactio vel conventio interveniret* (Opusc. 18, c. 13 ad 7).

La ragione che ne adduce è che, se non fosse lecito allettare coi beni materiali gli uomini alle cose spirituali, bisognerebbe condannare la pratica della Chiesa che coll'attrattiva delle distribuzioni, assicura il tempestivo ed assiduo intervento dei Canonici all'ufficiatura corale (ibid.) e nel Qdl. IV, a. 23, ne dà la ragione: perchè non si danno come premio o movente principale, ma come allettativa al divino servizio, *sunt quaedam secundario illectiva ad serviendum Deo*.

Lo stesso dice nella Som. Teol., quest. 189, art. 9.

Nel Qdl. IV, art. 23, ora citato, si pone la medesima questione riguardo ai fanciulli: *an sint pueri beneficiis alliciendi* e risponde che, se interviene contratto è illecito; se è senza contratto deve dirsi cosa lecita, buona e lodevole, non solo quando i sussidî sono destinati a rimuovere gli ostacoli che potrebbero provenire dalla povertà dell'aspirante, o sono ordinati a renderlo, collo studio, più utile alla Religione; ma anche quando mirano ad attirarsene la simpatia, perchè ciò lo rende più docile ai buoni suggerimenti, ... *si beneficiis temporalibus aliquis aliquem*

*alliciat ut eum favorabilem sibi reddat, non intendens gloriam propriam, sed gloriam Dei et proximi salutem, laudabile est...* (loc. cit.). Ed in conferma, oltre l'esempio or ora riferito delle distribuzioni nelle Chiese, porta quello di Dio stesso che *aliquos temporalibus beneficiis allicit ad bene agendum*. Inoltre prova la liceità di questa pratica con le parole di Cristo *quaerite primum regnum Dei et iustitiam eius, et haec omnia adiicientur vobis* (Matt., VI, 33).

La dottrina che qui S. Tommaso espone ha la sua conferma o sanzione nella pratica istintiva delle persone pie, le quali unicamente desiderose di dare a Dio cultori che lo glorifichino come gli angeli nel cielo ed alla Chiesa degni ministri del Vangelo, aiutano, per quanto possono gli aspiranti allo stato religioso.

## X.

MERITANO LODE QUELLE PERSONE CHE CON MEZZI FINANZIARI VENGONO IN AIUTO AGLI ASPIRANTI POVERI AFFINE DI FACILITARE LORO L'INGRESSO IN RELIGIONE.

Quantunque quest'affermazione sia più che provata dai testi riferiti nella precedente, non sarà giudicato superfluo ancora questo che fa assai al proposito: *Ex quo patet quod inconvenienter redarguunt eos qui pauperibus scholaribus bursas procurant et eos in studio nutriunt, ut postmodum sint Religioni aptiores* (18, c. 13 ad 7).

Altre consimili espressioni occorrono nella Som. Teol. II<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup>, q. 189, 9, e nel Qdl. IV, art. 23.

Qui, come si vede, abbiamo la piena giustificazione di quelle pie opere di recente istituzione, sorte in molte Diocesi ed in molti Ordini religiosi, per venire in aiuto dei seminaristi ed aspiranti poveri; abbiamo altresì la piena approvazione dell'impegno e degli sforzi di quelle pie persone che non potendo dare loro, perchè povere, s'industriano acciocchè altri dia o prestano volenterose l'opera loro, affinchè le suddette istituzioni siano prosperose.

Se questo modo di proselitismo era approvato dal S. Dottore ai suoi tempi, quando pure; per molte e svariate cause, il Clero era abbondante, molto più l'approvarebbe ai giorni nostri in cui pel dilagare del materialismo, per la povertà della Chiesa e pel discredito nel quale calunnie d'ogni fatta hanno gittato e la Chiesa e gli Ordini religiosi è reso sempre più scarso il numero degli aspiranti, fino a far sorgere preoccupazioni serissime per la continuazione del servizio religioso in certe regioni.



Quindi si devono dire molto benemerenti della Chiesa quelle persone facoltose che coi loro sussidi le vengono in aiuto affine di assicurare la buona riuscita di quei giovani che generosi di cuore ma privi di risorse, non possono da sè soli sostenere le spese del necessario tirocinio. Se tutti lodano il dare per la propagazione della Fede, non potrà certo esser stimato degno di biasimo il dare per la formazione di coloro che ne saranno i banditori.

## XI.

NON È PER NULLA UN TRADIMENTO INDURRE QUALCUNO, ANCHE GIOVANE ED INESPERTO, AD ABBRACCIARE LA VITA RELIGIOSA.

Molti che volentieri ammettono e lodano il proselitismo per la Fede, sono poi restii od anche dichiarati nemici per ogni proselitismo religioso, perchè a loro credere, ciò è un abusare della buona fede altrui, ingaggiandoli in un genere di vita tanto duro.

È fuori dubbio che la Religione, importando tante rinunzie, obbliga chi la professa a notevoli privazioni e mortificazioni, quali le veglie, i digiuni, la vita comune, l'ubbidienza, ecc., tuttavia S. Tommaso nega recisamente che possa dirsi un inganno od un tradimento l'indurvi qualcuno, fosse pure giovane ed inesperto. *Quod vero ... propositum est, contra fidelitatem esse quod iuvenes inducantur ad graviora onera, scilicet ieiunia, vigiliis et huiusmodi, manifestam continet falsitatem* (Opusc. 18, c. 13 ad 8), perchè vi è il tempo del Noviziato nel quale loro si spiegano distintamente e si fanno praticare anche più duramente che in seguito tutti i pesi della vita religiosa (ibid.). Sicchè chi l'abbraccia sa per propria esperienza che cosa significhi essere religioso; cosa questa che non potrebbe dirsi per altri stati: pel matrimonio p. es., o per la ferma militare.

Per questo non è per nulla un gabbare la gente quando si cerca di indurre qualcuno a questo stato, con la promessa delle consolazioni spirituali (ibid.); meno ancora quando si procura di tenere in esso vivo l'entusiasmo per lo stato duro che già ha abbracciato. *Nec tamen est contra fidelitatem si ad provocandos aliquos ad Religionem, cuius asperitates sunt manifestae, spirituales eis animae consolationes repromittant* (ibid.) perchè vi è in contrario l'esempio di N. S. Gesù Cristo che diceva ai suoi seguaci: *Tollite iugum meum ... et invenietis requiem animabus vestris* (Matt. XI, 29). La vita è bensì dura, ma, soggiunge con S. Agostino, *adest Spiritus S., qui in affluentia deliciarum Dei, in spe futurae beatitudinis omnia praesentia deliniret opera, et omnia gravia relevaret* (ibid.).

E quindi conchiude che si mostrano ben digiuni delle cose dello spirito coloro che gridano al tradimento. *Satis ergo spiritualium deliciarum inexpertos se indicant, eos decipi arbitrantur qui ea quae sunt corpori gravia, propter Christum suscipiunt* (ibid.).

È vero però che chi non sa o non può apprezzare secondo il loro giusto valore i beni spirituali, o chi prescinde da questi non può dare un diverso giudizio della vita religiosa e dell'opera di chi cerca di persuaderla ad altri; come il timoroso e vile non può non chiamare tradimento, ogni invito alla carriera delle armi, pel continuo pericolo di vita cui va esposto chi l'abbraccia.

Purtroppo che ai dì nostri coloro che la pensano così sono legione!

Se già ai tempi di S. Tommaso e prima ancora, quando tuttavia dominava la fede, si ripeteva, *videte quomodo seducuntur homines, et pervertuntur adolescentes* (Glossa in Qdl. III, art. 11), che deve pensarsi oggi che pel prevalere della mentalità laica e naturalistica, i beni spirituali sono tanto deprezzati? E questa mentalità non domina solo le masse del popolo; ma s'è infiltrata in molte pie persone che sono tanto aliene da ogni proselitismo religioso, aduggiate come sono dalle paure di addossare al prossimo dei pesi oltre quelli imprescindibili della comune vita cristiana.

Per questo tanti aspiranti allo stato religioso ne sono sconsigliati del tutto da persone anche molto buone, e si sentono piuttosto suggerire di abbracciare la semplice carriera ecclesiastica, non già in vista delle necessità del ministero sacerdotale, ma perchè la vita del prete secolare è più libera e meno sacrificata di quella del Religioso.

Deve dunque dirsi che la ritrosia ed ostilità al proselitismo religioso e le conseguenti accuse di tradimento lanciate a chi lo fa, siano i naturali frutti della mentalità naturalistica.

Con ciò non voglio dire che tutte le persone pie che mancano di zelo per questo proselitismo debbano essere annoverate tra coloro che *non capiunt verbum istud* (Matt., XIX, 11) per la sopra-valutazione dei beni terreni; sarebbe esagerato ed ingiusto. Ve n'è infatti tra queste una parte notevolissima che ha il cuore totalmente distaccato dai beni di quaggiù, desidera per sè e per gli altri i beni dello spirito, e che non di meno, poco o punto favorisce il proselitismo.

Si ha dunque da parlare distintamente anche di queste, perchè tanto grande è l'ascendente che esse esercitano sugli altri, in conseguenza della loro bontà, che ha contribuito non poco a divulgare il loro modo di vedere, fino a farlo sembrare comune e solo ortodosso, creando con ciò una norma alla quale fedelmente si attengono quanti non hanno potuto affrontare direttamente ed *ex professo* simili questioni.

Per quanto grande sia il favore acquistato da tali idee, anche a coloro che le seguono e se ne fanno paladini, con tutta verità si potrebbero applicare le severe parole che Gesù Cristo indirizzava agli Scribi ed ai Farisei: ...*clauditis regnum caelorum hominibus; vos enim non intratis, nec introeuntes sinitis intrare* (Matt., XXIII, 13).

Per la loro eccessiva ed infantile meticolosità, quasi quasi non vedono nello stato religioso che un'aumentata facilità di dannarsi per il maggior numero di obblighi e per la maggior gravità che, in conseguenza dei voti, hanno i doveri stessi comuni a tutti i fedeli. Sicchè stimano temerario chi senza un chiaro e manifesto segno del volere divino volesse abbracciarlo.

Quindi se sta da loro non hanno mai finito di far saggio delle vocazioni; scrutano minuziosamente i motivi che le hanno fatte sorgere e vorrebbero trovarli sempre della più elevata e pura spiritualità; creano, nel dubbio, delle prove artificiali che ne siano efficaci rivelatori; ricercano negli aspiranti come prima condizione un grado di bontà non comune; e quindi pre-esigono allo stato religioso quanto ne forma il termine.

Per costoro chi da poco è uscito dallo stato di peccato; chi oscilla ancora sui comandamenti di Dio; chi non ha fatto chiari progressi nella virtù, non può, non deve pretendere di essere ammesso alla Religione; la vita secolare è, a loro giudizio, più che sufficiente per un tal genere di soggetti. I pericoli maggiori che il mondo presenta sono a loro vedere un nulla, a petto delle maggiori possibilità di peccato che tali anime troveranno nella Religione per l'aumentato numero di leggi e doveri.

Con questo genere di persone, ostinate, come tutti gli scrupolosi, nelle loro vedute, c'è poco da fare; nè può certo bastare il contrario parere di S. Tommaso per farle recedere: non sarebbe da tanto un angelo del cielo, perchè l'infantilismo spirituale nel quale si sono arrestate è malattia incurabile che le rende refrattarie ad ogni ragione.

### § III.

#### LE VOCAZIONI FALLITE.

Spesso si prende la riuscita dell'aspirante quale controprova della realtà di una vocazione.

Si suppone, e si dà anche per cosa certa, che, se l'aspirante non persevera, la sua vocazione non fu vera.

Questo pregiudizio è tanto radicato che nelle anime timorate causa spesso amari rimorsi per la cattiva riuscita di qualche protetto; esse



si credono responsabili del danno e del disdoro che ne proviene alla Religione.

Ed in tal modo, per il timore di esporsi a nuove disdette, si abbandona ogni sorta di proselitismo; quando pure non lo si ostacoli positivamente, si rimane passivi, nè più si osa ricominciare un lavoro del quale si teme di non ricavarne migliori frutti.

Contro tale pregiudizio che intralcia ogni azione di reclutamento religioso diciamo con S. Tommaso che

## XII.

LA NON RIUSCITA DI UN ASPIRANTE, ANZI LA STESSA APOSTASIA DI UN RELIGIOSO NON INDICANO PUNTO CHE LA VOCAZIONE NON FOSSE DA DIO, PERCHÈ OGNI VOCAZIONE PUÒ SEMPRE VENIR MENO.

Il pensiero di S. Tommaso su questo punto è chiaro e preciso: non si deve per nulla lasciare il proselitismo per la non riuscita di pochi: *Multo ergo minus religiosi debent praetermittere multorum salutem propter paucos qui apostatare inveniuntur* (Qdl., III, 11 ad 5), e adduce in prova l'esempio di Gesù Cristo nella chiamata dei dodici Apostoli.

Al solito, non si limita ad affermare il suo modo di pensare ma si spinge fino a mettere a nudo la difettosa radice dell'opinione contraria.

In tutte le tre opere che ho più volte citate, cioè la *Summa Theologica*, i *Quodlibeti* e l'*Opuscolo XVIII*, tocca questa questione.

Nella *Summa* dice: *Nec propter hoc ostenditur non esse a Deo* (il proposito di entrare in Religione) *quod aliqui retrocedunt: non enim omne quod est a Deo incorruptibile est.*

In una maniera poi più esplicita e diffusa ne parla nell'*Opusc. XVIII*; ci ritorna nel *Quodl.*; III, svolgendo in ambedue le opere più ampiamente le conseguenze assurde della contraria sentenza toccate con brevi parole nel citato luogo della *Summa*.

Riporto per intero quanto dice nell'*Opuscolo XVIII*, c. 10 ad 6: *Iam vero quod sexto propositum est: si est ex Deo consilium hoc et opus, non poteritis dissolvere* (Atti, V, 39), *diligentius considerandum est; tum quia hoc ab eis frequentius inculcatur; tum quia latet (si noti!) virus haereticae pravitatis. Ex hoc enim verbo prave intellecto, nostri temporis haeretici* (questi sono i Manichei, come dice nel luogo parallelo dei *Quodlibeti*) *duo erronea inculcare nituntur. Quorum primum est quod corpora quae corrumpuntur a Deo non sunt* (perchè come dice nei *Quodl.*: *si a Deo essent non dissolverentur*): *secundum, quod si aliquis gratiam habet vel charitatem a Deo, amitti non potest* (o, come espone nei *Quodl.*, cha-

*ritas semel habita numquam amittatur, ita quod qui peccat mortaliter, numquam gratiam habuit. Si enim, inquiunt, gratiam habuisset, hoc fuisset opus Dei, et ita dissolutum non fuisset*). Non è il caso di ricordare quale fonte d'immoralità sia stato quest'errore ai Manichei.

Ma proseguiamo nella citazione: *Assumamus etiam alia: si diabolus peccavit, opus Dei non fuit; si Iudas a choro Apostolorum decidit, eius electio a Deo non fuit; si Simon magus post baptismum in haeresim decidit, a Deo non fuit quod Philippus eum baptizavit. Cum quibus omnibus addamus et horum (cioè dei retrahentes dalla vita religiosa) argumentum mirabile (notisi l'ironia!) consimilem virtutem habens cum praedictis: Si ille qui Religionem intravit, ab ea egreditur, propositum quo intravit a Deo non fuit; vel studium eorum a Deo non fuit qui eum ad Religionem attraxerunt*. Si notino queste espressioni scultorie.

Il S. Dottore, dopo aver riportato un brano di S. Agostino contro i Manichei, prosegue: *... ut ergo ipsi pariter cum Manichaeis vincantur dicamus, quod consilium Dei numquam dissolvitur, secundum illud Isaiae (XLVI, 10) consilium meum stabit, et omnis voluntas mea fiet. Ex hoc tamen consilio immutabili sicut dat rebus corruptibilibus esse temporale quibus sempiternitatem non tribuit, ita quibusdam dat iustitiam temporalem, quibus non largitur perseverantiae donum... Et sic vincuntur Manichaei quia aeterno Dei consilio corruptibilia constituuntur ut temporaliter sint; vincuntur autem isti, quia ex immobili consilio Dei quibusdam datur secundum aeternum Dei consilium propositum Religionem intrandi, quibus in ea perseverandi donum non datur*.

Il pensiero di S. Tommaso è di tale chiarezza che non ha bisogno di commenti.

Non sarà invece inutile raccogliere quanto in varie riprese ho lasciato trasparire, dettagliando quanto egli insegna.

La vocazione religiosa è un dono, un beneficio che viene distribuito in molte misure, ed ammette molti gradi:

1) Abbiamo la vocazione religiosa che si limita a quel *solo invito* che Gesù Cristo rivolge indistintamente a tutti i suoi fedeli.

È una chiamata che apparentemente non ha seguito, ma non bisogna credere che resti totalmente senza frutto alcuno, perchè manifestando uno stato di vita superiore al comune, impedisce che l'anima ristagni e s'imputridisca nella farisaica compiacenza della sua eccellenza per la comune osservanza dei divini precetti.

2) Sopra alla *vocazione-invito* ve n'è un'altra che alla chiamata aggiunge l'interno trasporto e compiacenza della vita religiosa; tra-

sporto e compiacenza che possono anche giungere a concretarsi in un momentaneo proposito di abbracciarla.

Questa vocazione, quantunque non raggiunga l'universalità della precedente, è comunissima tra i fedeli; ed è essa pure un dono di Dio, perchè, sebbene così effimera, sarà forse in seguito il principio di ravvedimento col far sentire a chi l'ha avuta, più amaro il proprio avvillimento col ricordo delle passate aspirazioni.

3) A questa *vocazione-inclinazione* fa seguito la *vocazione-proposito* che mette capo ad un fermo, risoluto e duraturo proponimento di entrare in Religione; proponimento però che rimane privo di attuazioni per le insuperabili difficoltà esterne, di povertà, di malattie, opposizione infrangibile dei parenti, impegni non rescindibili, ecc.

Anche questa è assai comune tra i buoni cristiani ed è un segnalato favore divino; sebbene manchi del suo frutto naturale, è la causa della singolare bontà di tante pie persone che vivono nel mondo senza essere del mondo e vi rappresentano le ultime propaggini della vita religiosa e ve ne sono le banditrici. Quanti religiosi non devono il proprio stato, alla vocazione ostacolata delle proprie mamme!

Dopo le precedenti vengono quelle che abbiamo dette *vocazioni fallite*. Taluno suole riguardarle con molta diffidenza ed anche, specialmente le seconde, con terrore come un possibile pauroso indizio di riprovazione.

4) Tra queste abbiamo in primo luogo quella di coloro che ebbero da Dio di poter provare per un tempo più o meno lungo la vita religiosa, ma che poi abbandonarono o per difetto di costanza, o per sovraggiunta malattia, o per altro motivo. È la vocazione di coloro che durante il loro Noviziato vengono meno. Se questa vocazione pare, ed è, passeggera quanto a produrre uno stato definitivo, non lo è nei suoi effetti. Perchè, se anche non ci è sempre dato di precisare il benefico influsso di una più o meno lunga permanenza in Religione sul seguito della vita dell'individuo, è sempre lecito supporlo, perchè il tocco di Dio difficilmente si cancella del tutto.

5) Vi è poi la vocazione degli apostati avvolta negli arcani misteri dei giudizi di Dio.

È questa che, richiamando tanto spontaneamente la vocazione di Giuda e la terribile sentenza del Salvatore: *Nemo mittens manum suam ad aratrum et respiciens retro, aptus est regno Dei* (Luc. IX, 62), fu sempre guardata con terrore. Tutta una serie di sapientissime leggi della Chiesa tendono ad evitarne il tristo seguito.

Nondimeno, anche quando l'apostasia non trova scusa nè attenuanti in celate malattie mentali o non è lo sforzo della misericordia divina



per scuotere, con quel mezzo estremo, a rinnovato fervore anime addormentate da troppo tempo in mortifero sonno, è pio sperare che una tale vocazione non si risolva sempre in un motivo di più grave condanna.

Se nei due precedenti gradi la grazia della vocazione subisce per difetto dell'uomo un indietreggiamento più o meno grave, nei due che seguono, essa ha il suo naturale frutto che è quello di porre stabilmente il chiamato nello stato di perfezione.

6) Viene per primo la vocazione di coloro che perseverano bensì nella Religione, ma vivono senza fervore, più solleciti dei loro comodi che di far profitto nello spirito; si direbbero, taluni almeno, secolari in abito religioso; portano gementi il peso delle Regole.

Sebbene siamo talvolta tentati di credere che lo stato religioso sia per loro tutt'altro che un beneficio, perchè pare che si preparino un più severo giudizio, pure è per loro una vera benedizione.

Se infatti non giungono a grande bontà di vita, si trovano nondimeno facilitata l'osservanza dei comandamenti con tutta una serie di regole che loro impediscono di cadere in peccato, e che, caduti, li aiutano a risorgere e ad espiarlo, essendochè *nulla satisfactio adaequari potest poenitentiae religiosorum* (Qdl. III, 13); tantochè per enormi che siano i peccati di una persona, non le si può imporre per penitenza che abbracci lo stato religioso: *Nulla sunt peccata tam gravia pro quibus possit homini imponi pro satisfactione, Religionis assumptio* (Ops. 17, c. 11; cfr. II<sup>a</sup>, II<sup>ae</sup>, 189, 3 ad 3). E si noti che il valore penitenziale della vita religiosa sta sostanzialmente nell'osservanza dei tre voti (QQ. DD. *De virtutibus*, q. 5, a. 11 ad 5) e non in quelle mortificazioni volontarie o di legge che praticano i religiosi, perchè queste sono mezzi per l'osservanza dei voti (II<sup>a</sup>, II<sup>ae</sup>, q. 186, a. 7 ad 2; ed Ops. 17, c. 9).

Ciò vale anche per chi disgraziatamente si rese spergiuro violando i voti; perchè *plus meruit in vovendo quam alius simpliciter ieiunando; quod meritum ei reservatur si de praevaricatione cordis poeniteat* (Ops. XVII, c. 12 ad 1).

Il fatto adunque che uno persevera nella Religione anche con poco o punto fervore è per lui una grazia segnalata.

7) Vi è in ultimo la vocazione di coloro che entrano in Religione, e facendo fruttificare il dono ricevuto giungono ad eccelsi gradi di santità. Questi sono i *pauci electi* ai quali il dono della vocazione è conferito in tutta la sua sostanziale perfezione, e per la loro corrispondenza, attuano in modo completo l'invito del Divino Maestro.

Meritano speciale attenzione i rapporti che esistono tra questi due ultimi gradi della vocazione.

Ambedue hanno questo di comune che pongono stabilmente il chiamato nello stato di perfezione; in un genere cioè di vita che per i voti è un tirocinio alla perfezione (Qdl., I, a. 14 ad 2) ed importa la tendenza alla perfezione cristiana.

Nel primo grado però questa tendenza è in qualche modo *ex opere operato*; in forza cioè dell'efficacia santificatrice inerente all'osservanza dei voti e delle pratiche della Religione, indipendentemente dal concorso alacre del religioso; è il genere stesso di vita che porta innanzi chi lo professa, sebbene egli poco o punto vi concorra.

Nell'altro invece la tendenza alla perfezione è anche *ex opere operantis*, in quanto il religioso, per il vivo desiderio della santità, si sforza di avvantaggiarsi, di sfruttare il più che può l'efficacia santificatrice del proprio stato. Egli profitta di più e più celermente; come coloro che con maggior fervore s'accostano ai Santi Sacramenti ne ritraggono più frutto di chi li riceve con le semplici disposizioni indispensabili.

Sicchè se il religioso fervente è paragonabile allo scolaro diligente che fa grande profitto perchè all'efficacia degli esercizi scolastici aggiunge il suo sforzo individuale, il religioso comune richiama lo scolaro negligente e pigro il quale, per mancanza di applicazione, fa poco profitto; tuttavia, per ciò solo che prende parte, sebbene svogliatamente, agli esercizi scolastici, a lungo andare e quasi senza accorgersene, acquista un corredo di cognizioni ed un certo grado di scienza, che da solo non avrebbe mai conseguito.

Sarebbe quindi un errore crederlo un abituale violatore dell'obbligo che, *vi voti*, ha di tendere alla perfezione, perchè la tendenza alla quale è in tal modo obbligato, è quella stessa che è inclusa nella semplice, volontaria osservanza dei tre voti religiosi e delle regole professate.

L'apostata soltanto, e chi nè più osserva nè intende di osservare le regole ed i voti, è violatore di un tale obbligo; ed è paragonabile, solo lui, allo studente il quale nè studia nè frequenta i corsi.

Resta quindi chiaro quanto la seconda vocazione aggiunga alla prima.

Mentre nella prima l'impulso divino attira e tiene fermo il soggetto in uno stato santificante, l'altra, per di più, eleva il soggetto ad un duraturo fervore che gli fa raggiungere non comuni gradi di santità.

Tutte queste vocazioni religiose che ho distinte; e tutte le altre in cui si potrebbero suddividere le riferite, non sono aborti in diverse fasi di sviluppo dell'unica che dà i Santi; ma sono tanti gradi distinti

del dono di Dio che va giù giù affievolendosi, da una pienezza totale fino ad una semplice risonanza quale è la semplice vocazione esterna: ... *quibusdam datur secundum aeternum Dei consilium propositum Religionem intrandi quibus in ea perseverandi donum non datur* (Ops. 18, loc. cit.). A ragione adunque ho detto essere un errore voler prendere a criterio di vera vocazione, la riuscita dell'aspirante.

\*  
\* \*

Conforme alla promessa fatta in principio ho procurato di dare il profilo almeno della dottrina di S. Tommaso sulla vocazione religiosa.

Non mi nascondo che più d'una delle riferite asserzioni, per il suo vivo contrasto con idee assai diffuse, non sia per sembrare o falsa od almeno arrischiata. Tutte però, come ho cercato di provare, sono contenute nell'insegnamento del S. Dottore e ciò deve essercene sufficiente garanzia della verità loro.

A chi la pensasse altrimenti non applicherò certamente le parole con le quali il Santo termina l'*Opuscolo XVI*: *Qui ... eis consentiunt, caeci caecos sequentes, simul cum eis in foveam cadent.*

Neppure farò mia la sfida che lancia pubblicamente, come chiusura dell'*Opuscolo XVIII*, ai suoi avversari, di contro-rispondere per iscritto alle sue affermazioni, affinchè i dotti possano giudicare da che parte stia la verità o l'errore.

Meno ancora con l'*ipse Deus iudicet inter nos et eos*, con cui termina il *XVII*, cercherò d'intimorire i dissenzienti con un appello al giudizio di Dio.

S. Tommaso usò questo forte linguaggio, per altro a lui punto familiare, perchè scriveva contro nemici dichiarati della vita religiosa contro i quali si doveva affermare altamente la verità della dottrina tradizionale della S. Chiesa.

Il mio compito è stato assai più modesto. Checchè possa sembrare da qualche frase o periodo, queste ricerche sul pensiero del S. Dottore furono da me intraprese col desiderio di tranquillizzare certe anime religiose angustiate da vani timori di non essere nello stato al quale forse Dio le chiamava.

Ebbi anche la speranza di riuscire utile ai Maestri di spirito che dovendo dire una parola precisa sulla realtà di qualche vocazione si trovano talora, essi stessi, incerti, sospinti in contrari pareri, da contrarie e non omogenee dottrine.



Non vi fu poi estraneo l'intento di aiutare il rifiorire della vita religiosa, languente in certe regioni per la scarsità delle domande, dovuta all'intoppo che dottrine rigoriste oppongono allo zelo delle anime pie.

Gl'intenti furono buoni; buona pure, come credo, la via scelta per conseguirli; se poi sia stata o no bene percorsa, lo lascio giudicare ai più dotti.

Chieri (Torino), S. Domenico,  
Italia.

P. MARIANUS MAGGIOLO, Ord. Praed.,  
*Magister in S. Theol.,*  
*in Studio Gener. Provinciae S. Petri Martyris Regens.*

---



## CUR DEUS HOMO?

---

B. Alberto M., ut scimus, magis placebat opinio secundum quam, etiam non interveniente peccato, Filius Dei incarnatus fuisset (1). S. Thomas autem, et, ut videtur, a principio, in contrariam partem declinavit. Abs re non erit textus hic proferre in quibus, semper firmiorem, nunquam tamen extra fines egredientem simplicis opinionis, mentem suam prodit circa proprium finem seu motivum determinantem Incarnationis.

1°. In *Commentario super IV Libros Sententiarum*, annis 1254-1256 composito, sic loquitur: « Ea enim quae ex sola voluntate Dei dependent nobis ignota sunt nisi in quantum nobis innotescunt per auctoritates sanctorum quibus Deus suam voluntatem revelavit. Et quia in canone Scripturae et dictis sanctorum Expositorum haec sola assignatur causa Incarnationis, redemptio scilicet hominis a servitute peccati, ideo quidam probabiliter dicunt quod, si homo non peccasset, Filius Dei homo non fuisset... »

« Alii vero dicunt quod, cum per Incarnationem Filii Dei non solum liberatio a peccato sed etiam humanae naturae exaltatio et totius universi consummatio facta sit, etiam peccato non existente, propter has causas Incarnatio fuisset: et hoc etiam probabiliter sustineri potest » (2). Ambas opiniones hic simpliciter recitat S. Doctor, attamen, ut videtur, non omnino ex aequo. Generalis enim dispositio articuli priores partes obtinere opinionem primam haud obscure demonstrat.

2°. In *Expositione Epistolae primae B. Pauli ad Timotheum*, quae ante annum 1265 exarata fuit, sensum suum certius exprimit: « Sed si nullus fuisset peccator numquid incarnatus non fuisset? Videtur quod non: quia venit peccatores salvare. Item Glossa: Tolle morbum et medicina non opus erit. »

« Respondeo: dicendum est quod ex verbis sanctorum satis hoc patet. Sed haec quaestio non est magnae auctoritatis: quia Deus ordinavit

---

(1) In *Libros IV Sententiarum*, lib. III, dist. XX, art. 4. Petrus Lombardus quaestionem directe non movet. — (2) In *Libros IV Sententiarum*, lib. III, dist. I, q. 1, art. 3.



fienda secundum quod res fiendae erant, et nescimus quid ordinasset si non praecessisset peccatum. Nihilominus tamen auctoritates videntur expresse sonare quod non fuisset incarnatus si non peccasset homo; in quam partem ego magis declino » (1).

3<sup>o</sup>. In *Summa* tandem *theologica*, cuius Tertia Pars ad annos 1272-1273 refertur, expressius adhuc loquitur: « Aliqui circa hoc diversimode opinantur. Quidam enim dicunt quod, etiamsi homo non peccasset, Dei Filius incarnatus fuisset. Alii vero contrarium asserunt, quorum assertioni magis assentiendum videtur. Ea enim quae ex sola Dei voluntate proveniunt supra omne debitum creaturae, nobis innotescere non possunt nisi quatenus in Sacra Scriptura traduntur per quam divina voluntas nobis innotescit. Unde, cum in Sacra Scriptura ubique Incarnationis ratio a peccato primi hominis assignetur, convenientius dicitur Incarnationis opus ordinatum esse a Deo in remedium contra peccatum, ita quod, peccato non existente, incarnatio non fuisset, quamvis potentia Dei ad hoc non limitetur; potuisset enim, etiam peccato non existente, Deus incarnari » (2).

« In Sacra Scriptura ubique », id est ubicumque Sacra Scriptura, directe vel indirecte, de proprio fine Incarnationis loquitur. Ipse S. Thomas succincte, et post eum Commentatores discipulique plenius collegerunt locos istos ubi, plus minusve aperte, dicit Scriptura Filium Dei fuisse incarnatum ut redimeret genus humanum a servitute peccati. Illos invenire licet, sollerter recensitos atque elucidatos, apud A. Michel, theologiae Facultatis Insulensis professorem et clarae notae thomistam, in Dictionnaire de théologie catholique (3).

\*  
\* \*

Testimonia haec, quamvis frustra, evacuare conantur Scotistae, quorum opinio, certe catholica atque probabilis, semper pios doctosque propugnatores sibi comparat (4). Dicunt etenim, distinctionem usurpantes quam S. Thomas iam retulerat, quod testimonia haec « loquuntur de adventu in carnem passibilem ad redimendum (redemptio enim non

---

(1) In omnes B. Pauli Epistolas, I ad Timotheum, c. I, lect. 4 in principio. Cfr. *De Veritate* (1256-59), q. XXXIX, art. 4, ad 5<sup>um</sup>. — (2) *Summa theologica*, III Pars, Q. I, art. 3. — (3) Fasc. LIV-LV, col. 1483 sq. (1922). — (4) Inter quos R. P. CHRYSOSTOME, O. M., *Christus, alpha et omega*, Lille, 1910, et praesertim; *Le motif de l'incarnation et les thomistes contemporains*, Tours, 1921 (contra R. P. HUGON, O. P.: *Le mystère de l'Incarnation*, Paris, 1913). Cf. etiam eiusdem auctoris in *Les Etudes Franciscaines*, 1923, articulum adhuc imperfectum sub titulo: *Le motif de l'Incarnation et le Dictionnaire de Théologie catholique*.

fuisse nisi servitus peccati praecessisset) et non de adventu in carnem simpliciter » (1).

Mihi autem relegenti *Epistolam I B. Pauli ad Corinthios*, textus occurrit, cap. XV, vv. 20-28, nondum, quantum video, in hac quaestione adhibitus contra quem allata distinctio vim nullam habet. Liceat apostolica verba integre transcribere:

20 « Nunc autem Christus resurrexit a mortuis, primitiae dormientium; 21 quoniam quidem per hominem mors, et per hominem resurrectio mortuorum. 22 Et sicut in Adam omnes moriuntur, ita et in Christo omnes vivificabuntur; 23 unusquisque autem in suo ordine: primitiae Christus; deinde ii qui sunt Christi, qui in adventu eius crediderunt. 24 Deinde finis, cum tradiderit regnum Deo et Patri, cum evacuaverit omnem principatum et potestatem et virtutem. 25 Oportet autem illum regnare, donec ponat omnes inimicos sub pedibus eius. 26 Novissima autem inimica destruetur mors: omnia enim subiecit sub pedibus eius. Cum autem dicat: 27 Omnia subiecta sunt ei, sine dubio praeter eum qui subiecit ei omnia. 28 Cum autem subiecta fuerint illi omnia, tunc et ipse Filius subiectus erit ei qui subiecit sibi omnia, ut sit Deus omnia in omnibus » (2).

Multum laboraverunt S. Patres et antiqui Doctores, Arianas versutias caventes, in exponendo verba haec et praesertim vv. 24, 25, 28. Eorum interpretationes satis diversas et implicatas, S. Thomas cum brevitate reportat et luciditate propria commendat.

24 « Deinde finis, cum tradiderit regnum Deo et Patri... ».

S. Thomas sic exponit primo: « Dicit ergo (Paulus) quod deinde, id est post hoc, erit finis resurrectionis (dicendum potius cum Chrysostomo: finis praesentis saeculi): et finis huiusmodi non erit ut vivant vita corporis et voluptatibus, ut Iudaei et Saraceni fingunt; sed quod inhaereant Deo per immediatam visionem et beatam fruitionem: et hoc est tradere regnum Deo et Patri. Et ideo dicit: *Cum tradiderit*, id est perduxerit, *regnum*, id est fideles suos quos proprio sanguine acquisivit..., *Deo et Patri*, id est ante conspectum Dei... » (3).

Sic interpretantur, inter Latinos, Hilarius et Augustinus, qui ait optime: « Ita dictum est: quum tradiderit regnum Deo et Patri, ac si diceretur: quum perduxerit credentes ad contemplationem Dei et Patris » (4); inter Graecos Chrysostomus et Theophylactus congruenter

---

(1) In *IV Libros Sententiarum*. L. III, dist. I, q. I, art. 3, in calce. — (2) Iuxta Vulgatam Sixto-Clementinam a P. Vercellone recensitam. — (3) In *omnes B. Pauli epistolas, ad Corinthios I*, c. XV, lectio 3. — (4) *De Trinitate*, I, 8.

dicens: « Tradit, id est recte constituit et ad perfectionem adducit » (1) regnum.

Recta est sine dubio expositio ista. Dubitandum tamen videtur quod exhauriat significationem verbi tradere, cuius naturalis sensus est committere, in manus dare. Ante conspectum perducere minus valet, saltem in se sumptum, quam tradere. Ad hunc sensum naturalem plenumque vocis tradere certo alludit ipse S. Thomas dum, Arianorum argutias praecavendo, addere opportunum ducit: « Sed sic tradit ut sibi non adimat; immo ipse unus Deus cum Patre et Sancto Spiritu regnabit » (2). Remanet ergo aliqua ambiguitas ulterius solvenda. Minus etiam proprie regnum, i. e. regimen, interpretatur subiecti.

Secundo exponit S. Doctor: « Vel cum tradiderit regnum Deo et Patri, id est cum ostendet Deum Patrem regnare. In Scriptura enim tunc dicuntur aliqua fieri quando primo innotescunt et huiusmodi innotescencia fit per Christum » (3).

Minus apta videtur haec posterior interpretatio quam proposuit Ambrosiaster et utraque Glossa recepit, interlinearis scilicet et marginalis. Recedit enim, sine ratione sufficienti, ab obvio et naturali sensu verborum nec cum contextu, praesertim cum v. 25, bene concordat.

25 « Oportet autem illum regnare donec ponat omnes inimicos sub pedibus eius ».

« Dicendum est, inquit S. Thomas, quod hoc potest intelligi dupliciter:

« 1<sup>o</sup>. - Nam *ly donec* quandoque determinat tempus et ponitur pro finito, sicut si dicerem: Non videbo Deum donec moriar; quia usque tunc non videbo sed postea videbo. Quandoque ponitur pro infinito sicut cum dicitur *Matth.*, I, 23: « Non cognovit eam donec peperit filium suum », non quod velit dicere quod non cognovit eam solum usque ad partum filii sed nec etiam postea unquam cognovit... Iste modus servatur quando aliqui intendunt excludere illa solum de quibus est dubium... Sic etiam loquitur hic Apostolus. Quod enim aliquis regnet adhuc inimicis nondum subiugatis videtur esse dubium. Sed quod postquam inimici subiugati sunt, nulli est dubium...

« 2<sup>o</sup>. - Potest alio modo intelligi donec ponat etc. ut *ly donec* determinat tempus et ponatur pro futuro (vel pro finito) ut dicatur sic: Oportet illum regnare. Sed quando? Donec ponat omnes inimicos sub pedibus eius, quasi dicat: Usque tunc regnabit, quousque ponat inimicos sub pedibus; postea vero non regnabit. Sed secundum hanc

---

(1) *Expositio in epistolam I ad Corinthios*, in hunc locum. — (2) Loco supra laudato. — (3) Loco laudato.



expositionem regnare non importat regnum habere sed in regnando proficere et regnum augeri et hoc quantum ad manifestationem perfectam regni Christi... » (1).

Sic primo exponunt, inter Latinos, Hilarius et Ambrosiaster; inter Graecos, Chrysostomus, Theodoretus. Posterior autem interpretatio, quae est Augustini inter Latinos et inter Graecos Gregorii Nysseni et Theophylacti, sine dubio est praeferenda, quae sola cum contextu congruit (2). Ex alia parte, facile componitur cum expositione prima v. 24.

28. « Cum autem subiecta fuerint illi omnia, tunc et ipse Filius subiectus erit ei qui subiecit sibi omnia ».

« Tunc ipse Filius, ait Angelicus Doctor, secundum humanitatem, subiectus erit illi, scilicet Patri... Et subiectus est nunc etiam Christus, secundum quod est homo, Patri; sed hoc tunc manifestius erit » (3). Manifestiori novoque modo, Filius Dei secundum naturam assumptam, Deo Patri post resurrectionem mortuorum, consummato saeculo praesenti, subiectus erit.

Mentem ergo Apostoli, in hoc loco cap. XV epistolae primae ad Corinthios, substantialiter talem esse vix dubitare possumus. Iesus Christus, id est Filius Dei factus homo, a mortuis resuscitatus sedensque ut Dominus (Kyrios) ad Patris dexteram, nunc regnat dum praesens saeculum volvitur. Imperium gerit ad regnum suum augendum, perficiendumque. Sic autem regnabit donec, omnibus inimicis plene debellatis completoque numero electorum, regnum tradat Deo Patri, eo effectum et fine quod fiat ei novo modo subiectus.

\*  
\* \*

Remanet tantum aliqua ambiguitas, ut superius indicavi, circa significationem verbi illius v. 24: tradere regnum. Insufficiens enim videtur, quamvis sit recta quantum ad id quod dicit, expositio supra relata atque approbata, scilicet quod tradere regnum idem valeat ac perficere regnum, fideles perducendo ad immediatam Dei visionem. Naturalis enim sensus vocis tradere et ipse contextus, praesertim vv. 25 et 28, postulare videntur quod aliquid reputetur immutatum, non solum in statu subiectorum, sed etiam in ipsius conditione regiminis. Quinimo, haec transformatio regiminis, qualiscumque sit, necessario consequitur status mutationem ex parte subiectorum. Filius tradit Deo et Patri, id est committit, in

---

(1) Opere et loco supra laudatis. — (2) Haud aliter censet P. Cornely, S. 1.: cfr. *Commentarius in S. Pauli Epistolas*, II, *Prior Epistola ad Corinthios*, 1890, p. 478. —

(3) Loco laudato.

manus dat, regnum usque tunc suo imperio commissum. Ergo necesse est quod, aliter vel aliter, desinat ipsemet ulterius illud habere. Non simpliciter quidem, quia, ut dicitur: « sic tradit ut sibi non adimat », sed aliquo modo determinando. Subiecti sibi fideles transeunt de imperfecto statu ad perfectum, de fide ad visionem, de spe ad fruitionem. Necesse est ergo quod aliter postea gubernentur.

Etenim dicendum est quod est regnum et regnum. Est praesens Christi regnum, quod finem habebit, et est futurum Christi regnum quod, cessante praesenti regimine, statim incipiet perpetuo duraturum.

Pulchre describit Theophylactus praesens regnum Christi et quid sit Christum illud Deo et Patri tradere: « Duo sunt apud sacras Litteras regnorum genera; alterum fit ex coniunctione quadam et sanguinis necessitudine; alterum ex ipsa rerum creatione. Imperat autem Deus et Gentilibus et Iudaeis et horum daemonibus, vel invitis, iure creationis, quippe quia eos condiderit! Imperat autem fidelibus ipsis et sanctis, ultro sese illi subiicientibus, coniunctionis de causa. Eiusmodi itaque regnum et Patri tradit (Christus), hoc est perfectum reddit (id est: dum perfectum reddit). Exempli gratia, Imperator quispiam filio bellum adversus remotissimas nationes procurandum demandat. Subactis itaque gentibus illis et bello finito, dici tunc quidem filius potest bellum patri tradidisse, *hoc est demandatum sibi a patre negotium absolvisse*. Dicit itaque Paulus tunc omnia finem esse iam nacta cum ea iam suae ditioni subiecerit Filius... Christus namque in nobis tunc perfecte imperium est habiturus cum amplius inter nos non dissidebimus nec Deo partim, partim daemonibus, paruerimus. *Quo fit ut Patri Christus, haud secus quam a tyranno quopiam arreptum imperium, expeditum et liberum tradat* » (1).

His verbis, Theophylactus revera nil aliud facit quam explicitare hanc regiminis mutationem quae implicite continetur in illa v. 24 expositione sub nomine Hilarii, Augustini aliorumque superius approbata. Etenim militans Christi regnum eo ipso finem accipere necesse est quod fideles suos, a peccato, morte, diabolique tandem arreptos, ad immediatam visionem atque fruitionem Dei et Patris Christus perduxerit.

Sed pro tanto Christus regnare non cessat. Aliter tantum et quidem perfectius regnat. Militanti regimini substituitur triumphans: quod tangit S. Thomas his verbis: « Dicendum quod sancti qui erunt in patria non

---

(1) *Expositio in epistolam I ad Corinthios*, ad v. 24, secundum versionem Glossae marginalis.

indigebunt ulterius expiari per sacerdotium Christi, sed expiati indigebunt consummari per ipsum Christum a quo gloria eorum dependet. Unde dicitur *Apoc.* 21, quod “claritas Dei illuminat illam, scilicet civitatem sanctorum, et lucerna eius est Agnus,, » (1).

Hanc doctrinam apostolicam, P. Cornely breviter lucideque his verbis exponit: « Tunc (hoc est quando tradet regnum Deo et Patri) regnum Christi, quatenus est militans, finem habebit: potestatem, qua ad regnum suum fundandum et augendum, suos adiuvens et corroborans, adversarios impugnans et destruens, usus est, Christus non amplius exercebit; at in sua unitate cum Patre et S. Spiritu caput erit (et quidem, ut expresse docet S. Thomas, secundum naturam assumptam) Ecclesiae glorificatae; et tunc Deus erit omnia in omnibus » (2).

\*  
\* \*

Ergo, secundum Apostolum, quando Christus, morte tandem destructa per resurrectionem suorum fidelium, sanctos suos ante conspectum Dei Patris perduxerit, cessabit regnum eius, non omne quidem sed aliquod, videlicet militans. Sed ad quaestionem de proprio fine Incarnationis quid hoc refert? Multum quidem.

Animadversione enim dignum est valde quod de hoc regno Christi militante loquitur Apostolus Paulus sicut de regno Christi simpliciter, adeo ut antiquos expositores implicatos satisque incertos, exsultantibus Arianis, redderet. De *hoc* regno loquens dicit, « Deinde finis, cum tradiderit regnum Deo et Patri... ». Et adhuc: « Oportet autem regnare, donec ponat omnes inimicos sub pedibus eius ». Quid est hoc. Cessatne Christi esse regnum istud quam dimicando condidit? Numquid Christus regnare non habet nisi quamdiu militat? Hoc prima facie dicere videntur Apostolica verba.

Scimus tamen hoc non esse verum neque genuinam B. Pauli sententiam. Revera et secundum Apostolum, ut ex multis Epistolarum locis certo concluditur, aliud est regnum Christi, gloriosum scilicet et aeternum. Quinimo regnum illud quod dicitur triumphans, ex omni parte militans regnum perfectione superat. « Sic ergo dicendum est, ait S. Thomas, quod... Christus (in quantum homo) est caput omnium hominum sed secundum diversos gradus; primo enim et principaliter est caput eorum qui actu uniuntur sibi per gloriam » (3). Tandem regnum Christi

---

(1) *Summa Theol.*, pars III, q. XXII, art. 5, ad 1.<sup>m</sup>. — (2) Opere laudato, p. 474.  
— (3) *Summa theologia*, III pars, q. VIII, art. 3.



gloriosum, quamvis illud, sicut et militans, teneat exerceanque, saltem quantum ad homines, per prius ut Redemptor, ad hunc regnum proxime accedit quo regnaret si proprius finis suae Incarnationis non esset reparatio peccati.

Propter has rationes videtur quod sub nomine regni Christi loquendo simpliciter, potius deberet venire triumphans eius regnum quam militans, supposito praesertim quod Christus non factus esset homo propter reparationem peccati. Mirandum est ergo quod S. Paulus e contra loquatur de regno militanti sicut de vero proprioque Christi regno. Tacite regnum Christi simpliciter dictum cum destructione peccati connectit atque identificat. Hoc autem nihil aliud est quam ipsam Incarnationem Filii Dei ad reparationem peccati, sicut ad proprium finem rationemque determinantem, alligare. Necesse ergo videtur dicere quod Christus, cuius regnum proprie, quinimo simpliciter dictum, in impugnatione peccati agitur, proprie etiam atque simpliciter loquendo, in mundum venit ut genus humanum a servitute peccati liberaret.

Le Saulchoir, Kain, Belgium.

P. ANTONIUS LEMONNYER, Ord. Praed.,

*Magister in S. Theol.*

*Professor et Regens in Collegio Stud. Prov. Franciae.*

---

**DE CHRISTO DEO ET HOMINE**  
**PULCRITUDINIS PROTOTYPUS**  
**IUXTA DOCTRINAM D. THOMAE AQUINATIS**

---

*Pulcritudo in genere.*

Supra naturam pulcritudinis in genere non est nimis immorandum. Iuxta Divum Thomam, pulcritudo ad bonitatem comparatur; a qua distinguitur quidem, eam tamen includit, et supra quam addit quemdam ordinem ad vim cognoscitivam. « Bonum est id in quod appetitus quietatur... Pulcrum addit supra bonum quemdam ordinem ad vim cognoscitivam; ita quod bonum dicatur id quod simpliciter complacet appetitui; pulcrum autem dicatur id cuius apprehensio placet » (I-II, qu. XXVII, a. 1, ad 3<sup>m</sup>). Et pariter: « Pulcra sunt quae visa placent. Cum ergo in Libro Sapientiae (IX, 9) legimus: *Sapientia tua sciebat quid esset placitum oculis tuis et quid directum in praeceptis tuis*, nil aliud intelligimus nisi quod divina Sapientia pulcritudinem cognoscit et bonitatem » (I, qu. V, a. 4 ad 1<sup>m</sup>).

Si autem intimius inspiciamus quid in re sit quod virtuti intellectivae placet, et ita velimus reperire in quo essentia pulcritudinis sita sit, tria inveniemus in rebus pulcris: 1<sup>o</sup> *Integritatem*; non enim potest dici undequaque pulcrum, quod sua integritate caret, et quae diminuta sunt, hoc ipso turpia sunt; 2<sup>o</sup> *Proportionem debitam*, quae inter ipsas partes reperiri debet, ex quibus totum aliquid resultat, et in ipsis in ordine ad totum; 3<sup>o</sup> *Claritatem, seu splendorem*, unde quae habent colorem nitidum pulcra dicuntur (I, qu. XXXIX, a. 8 c. et II-II, qu. CXLV, a. 2 c.). Quae tria non possunt ipsam pulcritudinem constituere nisi sint unita; et eo maior erit pulcritudo, quo maior inter ea erit unitas. Ita pulcritudo habebitur, si, nulla parte deficiente ex his quae ad rem constituendam requiruntur, habeatur in unitate varietas atque proportio, et sit insuper in re claritas, ita diffusa, ut debite resplendeat et oculis vel mentis, vel corporis placeat. Quae sunt plene conformia his quae docet Angelicus in opusculo supra textum S. Dionysii: *De pulcro et bono*. « Pulcrum in ratione sui plura concludit: scilicet splendorem

formae substantialis vel actualis supra partes materiae proportionatas et terminatas (sicut corpus dicitur pulcrum ex resplendentia coloris supra membra proportionata): haec est quasi differentia specifica complens rationem pulcri. Secundum est quod trahit ad se desiderium; et hoc habet inquantum est bonum et finis. Tertium est quod congregat omnia; et hoc habet ex parte formae, cuius resplendentia facit pulcrum ».

*Pulcritudo duplex.*

Duplex ergo erit pulcritudo, cum duplex sit in nobis virtus cognoscitiva; intellectiva nempe et sensitiva, quarum valde distinctum est obiectum. Virtuti enim intellectivae subsunt res spirituales et incorporeae; et si in talibus intellectus illa tria unita reperiatur, erit in iis pulcritudo spiritualis qua ipse satiabitur, ita ut statim in voluntate excitetur motus spiritualis delectationis. Res autem materiales et corporeae sensibus subiiciuntur, et visus in iis poterit integritatem, proportionem et claritatem perspicere, seu splendorem formae perfectae; unde est quod propriissime pulcritudo sensibilis non percipitur nisi a visu, licet pulchra dici soleant etiam quae auditui placent.

Notandum tamen, materialia et spiritualia in humanis intime connecti, ita ut in inferiorem partem, seu corpus, saepe redundet spiritualis claritas animae. Quod Divus Thomas explicite admittit de electis post resurrectionem corporis, tali tamen principio utens, quod applicari potest etiam hominibus viatoribus in gratia existentibus. Ait enim in electis fulgorem, de quo Scriptura loquitur (*Matth.*, XIII, 43) fore causandum « ex redundantia gloriae in corpus ». Et dat rationem: « Quod recipitur in aliquo non recipitur per modum influentis, sed per modum recipientis. Et ideo claritas, quae est in anima spiritualis, recipitur in corpore ut corporalis. Et ideo secundum quod anima erit maioris claritatis, secundum maius meritum, ita etiam erit differentia claritatis in corpore » (*Suppl.*, qu. LXXV, a. 1). Quod certe valet etiam in statu viae, proportionem servata, praesertim in habentibus gratiam. Neque inutile erit hic afferre verba Fr. Hieronymi Savonarolae, qui, inter alios, egregie hoc factum explicavit. « Alius effectus ex christianorum vita colligitur, in exteriori homine maxime apparens, divinum pariter redolens quiddam, propter quod multi eos revereri et quodammodo colere impelluntur ». Et allatis quibusdam exemplis, ita prosequitur: « Divinus ille spiritus tam mares quam foeminas, iuvenes quidem mira venustate, senes autem veneranda canitie foris exornat, ac pro reipsa modo amabiles, modo formidabiles reddit. Huius ergo effectus causam esse dicimus pulcritudinem animae supernaturalem, idest gratiam Dei



intellectum et voluntatem, aliasque animae partes decorantem ». Quod ipse probat ex connexione interiorum virium cum instrumentis et organis corporeis, et ex facto quod « habitus boni vel mali, praesertim penitus infixi, vix ulla sagacitate dissimulari queant, quin foris innotescant. Cum itaque omne agens agat sibi simile, et omnis effectus suam exprimat causam, non potest christianorum decor exterior et honesta ac reverenda morum species nisi a pulcritudine animae et ab integritate vitae provenire ». Addit denique fide simul et amore crescentibus, exteriorem etiam pulcritudinem et venerationem augeri (*Triumphus Crucis*, Lib. II, cap. XII).

Ex qua doctrina nullo modo a Divo Thoma aliena, imo ex principiis eius deducta, cum ipse in actibus humanis pulcritudinem derivari dicat « ex debita proportionem verborum vel factorum in quibus lumen rationis resplendet » (*II Epist. ad Cor.*, c. 4, v. 11) concludere possumus nullo iure ab elementis e quibus corporalis pulcritudo in homine resultat, esse a nobis excludendam spiritualem claritatem, ex animae bonitate derivantem.

Illa ergo duplex pulcritudo, corporalis nempe et spiritualis, dum ea repraesentantur in quibus utraque natura intime connectitur, non ita debet disiungi, ut prima sine altera possit perfecta haberi.

Optandum sane esset, ut ista semper prae mente haberent artifices nostri, a quibus si nihil exigere debeamus, dum flores, dum arbores, dum bruta animalia figurant, nisi istarum rerum repraesentationes naturales, ut pulcritudinem obtineant, in figuratione tamen effigiei humanae, Christi praecipue, Beatae Virginis et Sanctorum, finem artis nullo modo dicemus eos consequi, si nesciant in suis operibus imprimere elementum illud spirituale et divinum, quod, mente conceptum, potest homo ipsi materiali operi communicare.

*Pulcritudo in Deo, lumine naturali rationis considerato.*

Pulcritudo summa in Deo est admittenda, cum sit omnium perfectionum causa. Ipse a Divo Hilario *pulcherrimus*; imo *ipsa pulcritudo* a S. Augustino nominatur, et a S. Gregorio Nysseno *ipsa pulcritudinis essentia* (Hil., *De Trinit.*, L. I, c. 7 - Aug., *Confess.*, L. IV, c. 16 - Greg. Nyss., *Hom. IV in Cant.*). In ipso enim ut in principio fontali, omnis corporalis et spiritualis pulcritudo praecontinetur, quae certe substantialis est. Est igitur Deus pulcritudo maxima, a qua emanat pulcritudo in omnibus pulcris. Quod bene exprimit Boethius in libro *de cons. Philosophiae*:

« Mundum mente gerens pulcrum pulcherrimus ipse ».

Huic veritati, cuius claritas argumentatione elevaretur, videntur tamen obstare ea quae diximus de conditionibus ipsius pulcritudinis, quae sunt, ut diximus, integritas, proportio et claritas. Quae certe si in rebus in universo exsistentibus reperire liceat, non tamen videntur esse ponenda in Deo, ubi est simplicitas maxima et nulla partium distinctio. Et quomodo erit in ipso illa *in unitate varietas*, quae intellectu nostro percepta, nobis maxime placet?

At si recolamus in maxima Dei simplicitate et unitate reperiri perfectionum et attributorum copiam, facile erit in summa et indivisa Dei unitate integritatem maximam, proportionem summam et immensam claritatem, et in simplicitate maxima naturae pluralitatem nobilitatum ac perfectionum, ac veluti omnium pulcritudinum cumulum, invenire.

Addantur insuper quae D. Thomas docet de ideis divinis, seu rationibus omnium rerum in divina mente existentibus, per quae omnia Deus creavit et ex quibus proinde tota universi pulcritudo exsurgit (I, qu. XV, a. 3): et quod ideae divinae non sunt nisi ipsa Dei essentia quatenus ad alia ut earum similitudo comparatur (ib. a. 1 ad 2<sup>m</sup> et 3<sup>m</sup>) et etiam ex hac parte varietatem maximam et pulcritudinem in Deo reperiemus, et quidem infinitam, cum ea quae ipse producere potest, sint infinita et de ipsis omnibus in mente divina ab aeterno sint ideae (ib., a. 3).

*Pulcritudo in Deo uno et trino.*

Quod si Deus consideratus naturaliter, nempe in unitate suae essentiae, pulcherrimus est, imo ipsa sua pulcritudo, etiam maiori pulcritudine fulgebit, si duce fide, consideretur ipse in Trinitate Personarum. Si enim ad contemplationem tam divini mysterii paululum assurgamus, ipsam Trinitatem videbimus pulcherrimam in se, cum modo superexcellenti habeantur in ipsa ea quae vidimus pulcritudinem constituere, et in infinita luce una et simplicissima, ex relativorum distinctione, debeamus ponere varietatem ineffabilem et numerum completum; et in illo admirabili consortio harmoniam et perfectissimam dispositionem.

Quae omnia admiratus Dantes Aligherius in tertia parte sui poematis, de Deo uno et trino optime cecinit:

« O luce eterna che sola in te sidi,  
Sola t'intendi, e da te intelletta  
Ed intendente, te ami ed arridi! »

*De pulcritudine quae competit Verbo Dei.*

Ista omnia de Verbo Dei quod est *splendor gloriae* (Patris) et *figura substantiae eius* (Hebr., I, 3) optime dici debent, ut Augustinus docet: « Species proprie Filio Dei tribuitur ». (*Epist. ad Nebrid.*, 11). Ipse Dei sapientia est, ipse lux, ipse Dei pulcritudo infinita et essentialis. Quod a Divo Thoma optime ostenditur, sive dum probat Verbo Dei competere rationem Imaginis (I, qu. XXXV, a. 1 et 2) sive dum nomen Sapientiae ei datum illustrat. *Splendor gloriae* ipse est Dei Patris. « Splendor enim est illud quod a fulgente primo emittitur..... et prima conceptio sapientiae est quidam splendor ». Et cum sit imago substantialis Patris, seu *figura substantiae eius*, « in Filio invenitur expressa ipsa pulchritudo Patris » (*Ad Hebr.*, c. I, v. 3).

At placet audire, quomodo illa tria quae de pulcritudine in genere dicta sunt, applicet Divus Thomas Verbo Dei, idest integritatem, debitam proportionem et claritatem: « Quantum ad primum, similitudinem habet cum proprio Filii, inquantum est Filius, habens in se vere et perfecte naturam Patris. Quantum vero ad secundum, convenit cum proprio Filii, in quantum est imago expressa Patris: unde videmus quod aliqua imago dicitur esse pulchra, si perfecte repraesentet rem, quamvis turpem. Quantum vero ad tertium, convenit cum proprio Filii, inquantum est Verbum; quod quidem lux est, et splendor intellectus » (I, qu. XXIX, a. 8 c.).

Cum autem per Verbum omnia facta sint, eique competat esse formam rerum exemplarem, a Verbo Dei omnis pulcritudo creata dimanat, et potest dici ipse Filius Dei fons pulcritudinis. Addantur quae Divus Thomas docet de Verbo, quod nempe sit « expressivum Patris » creaturarum vero « expressivum et operativum » (I, qu. XXXIV, a. 3) et quod in ipso sit ratio factiva omnium quae fiunt, iuxta illud *Ioann. I: Omnia per ipsum facta sunt*, et habebitur quod a Verbo Dei, sicut a pulcritudinis prototypo, omnis pulcritudo sive magna sive parva sive spiritualium rerum sive corporalium dimanat, cum tamen in ipso mirabiliter unitum inveniatur quod in multitudine rerum est distinctum. Hoc etiam egregie expressit memoratus Aligherius:

Nel suo profondo vidi che s'interna  
 Legato con amore in un volume  
 Ciò che per l'universo si squaderna,  
 Sostanzia ed accidente, e lor costume,  
 Quasi conflati insieme par tal modo  
 Che ciò ch'io dico è un semplice lume.

(*Paradiso*, XXXIII, 85-90).

Ita pulcritudo rerum diversa et multiplex est reflexus unius et simplicissimi splendoris Verbi Divini.



*Pulcritudo spiritualis Christi.*

At « *Verbum caro factum est* » (Ioann., I, 14) et est Christus Iesus. « Unigenitus siquidem Dei Filius suae divinitatis volens nos esse participes, nostram naturam assumpsit, ut homines deos faceret, factus homo » (S. Th. in *Off. SS. Corp. Chr.*). Ita animam humanam et corpus terrestre sibi univit in unitatem divinae personae, divitias divinitatis utrique communicando. Cum autem Deus creatis rebus se diversimode communicet, et variis modis in creaturas suam pulcritudinem diffundat, convenientissimum fuit, ut dum « summo modo » (III, qu. I, a. 1 c.) se creaturae communicavit per hypostaticam unionem, animae illi praecipue suam pulcritudinem communicaret.

Evidentissime patet in anima Christi spiritualem pulcritudinem omnes excessisse terminos propter intimam et ineffabilem unionem cum Verbo Dei, quod est ipsius pulcritudinis fons et prototypus. Quod bene manifestatur ex principio pluries a S. Thoma repetito: « Quanto aliquod receptivum est propinquius causae influenti, tanto magis participat de influentia illius » (III, q. VII, a. 1). Anima autem Christi, vi unionis fuit Verbo Dei propinquissima; et ita ab ipso quaecumque poterat in se recipere perfectissime participavit, ut Dei gratiam, virtutes, Spiritus Sancti dona et omnia alia caelestia charismata, quae nos sub uno vocabulo spiritualis pulcritudinis possumus comprehendere.

Huius veritatis illustratio certe limites nostrae tractationis excedit. Possent enim ad hoc argumentum revocari omnia ea, quae in Sacris Libris et in scriptis Sanctorum, qui eos exposuerunt, diffuse dicuntur de Christi excellentia praenuntiata in Veteri Testamento et diffuse descripta in Novo; e quibus evidenter appareret, sententiam communem Patrum et Theologorum, quod nempe anima Christi fuerit eximia pulcritudine donata, esse firmissimam.

Inquirendum tamen a nobis est, quid S. Thomas circa hanc materiam in particulari docuerit, cum tamen eius mens, praecipue ex principio supra posito, sit iam plene manifesta.

Et circa hoc sunt recolenda ea quae de spirituali pulcritudine iam in genere diximus, quae praesertim in gratia Dei consistit et in illa perfecta facultatum et interiorum virium harmonia, quae facit homines similes Deo.

Habebitur ergo in anima Christi maxima pulcritudo, ita ut ipse possit dici pulcritudinis prototypus, si sit in ea plenitudo gratiae, si triplex scientia, nempe beata, infusa et acquisita, si nulli ex parte intellectus, nulli ex parte voluntatis sint in ea defectus vel minimi, si nulla in eo

potuerit evenire passionum perturbatio contra rationem, cui omnes sensus et motus fuerunt omnimode subiecti. Ordo certe mirabilis, qui in nulla creatura inveniri poterit; pulcritudo summa, ad cuius normam omnis alia pulcritudo debet conformari.

At ista omnia diffuse a Divo Thoma probantur esse in Christo, sive ex illo fundamentali principio summae participationis bonorum in anima quae Verbo Dei est personaliter unita, sive ex sublimitate ipsius animae « cuius operationes oportebat propinquissime attingere ad Deum per cognitionem et amorem » sive « propter habitudinem Christi ad genus humanum » (III, q. VII, a. 1). Ita in eo debuit esse divina gratia, *unionis* quidem infinita, *habitualis* vero, licet non infinita in sua entitate considerata, tamen vere infinita quoad rationem gratiae, manens a primo conceptionis instante, ex qua virtutes processerunt ad singulas potentias perficiendas quantum ad omnes animae actus (Ib., a. 2). Si quae autem virtutes in se imperfectionem important, in eo esse non poterant: cum ex iis fuisset aliquomodo pulcritudo summa adumbrata. In Christo pariter fuere gratiae omnes gratis datae, in Christo omnis gratiae plenitudo, ita ut ipsi soli data sit gratia « in maxima excellentia qua potest haberi et in maxima extensione ad omnes gratiae effectus » (ib., art. 10).

De scientia vero, quae in Dei visione consistit et dicitur beata, et de ea quae sive a Deo per infusionem communicatur, sive actibus humanis acquiritur, diffuse agit Divus Thomas, qui eam retinet fuisse summam ex eo quod humanam naturam undequaque perfectam Filius Dei assumpsit. Cum enim anima humana sit in potentia ad intelligibilia cognoscenda, ista potentialitas non fuisset in Christo reducta ad actum, nisi in eo, praeter scientiam, quae divinitati competit, fuisset et alia quae humanum intellectum perficit et omnibus modis quibus perfici natus est. Fuit ergo in Christo, sive illa scientia, quam habent caelestes comprehensores, sive illa quae est per species intelligibiles infusas; neque defuit scientia acquisita, seu experimentalis, « secundum lumen intellectus agentis, quod est animae humanae connaturale » (III, q. IX, a. 1-4).

Ita in Christo plenitudo bonitatis simul et plenitudo lucis tam humanae quam divinae, idest summa pulcritudo invenitur. Nullus autem neque ex parte intellectus neque ex parte voluntatis potuit in eo esse defectus neque minimus, nullus in passionibus motus qui non fuerit a ratione imperatus; et cum voluerit ipse per dolores et mortem peccato humano satisfacere, illos tantum defectus corporales assumpsit, per quos ex una parte veritas humanae naturae comprobaretur, et ex alia parte fieret ipse nobis exemplar virtutis (ib., qu. XV, a. 1). Dolores quidem pertulit, mortem turpissimam sustinuit; sed isti defectus nedum spiri-

tualem pulcritudinem abstulerint, ad ipsam contulere, quae fuit undequaque perfecta et in nullo deficiens aut laesa.

Ille ergo summus modus, quo creaturae seipsum communicavit Deus in sua mirabili incarnatione, dici potest translatio pulcritudinis divinae in creaturam, quae ipsam participat quantum ipsa participabilis est. Cum igitur dicitur Christus perfectus homo, idem valet spiritualiter et moraliter ac pulcherrimus homo, vel, ut Divus Thomas dicit: « rutilans splendore divinitatis » (In *Isaiam*, cap. LXIII, c. 1). Cui concordant, quae ipse Angelicus Doctor recte dicit de Sponso: « Pulcher et decorus dicitur, quia et divinitatis perpetuitate et etiam susceptae humanitatis dignitate mirabilis erat » (In *Cant. Cantic.*, c. I).

*Pulcritudo Christi corporalis in statu viatoris.*

Demum pulcritudo corporalis, et quidem summa, ut Christus, etiam quoad corpus, posset dici pulcritudinis prototypus, nullo pacto est ei deneganda.

Multa certe, quae sive in Sacris Scripturis, sive in Sanctorum scriptis proferuntur de pulcritudine Christi, possunt et debent plerumque intelligi de pulcritudine spirituali. Quam aliqui Patres in Christo unice laudantes, ad talem sensum verterunt etiam ea quae vere de corporali et externa pulcritudine dicuntur, vel ad ipsam aptius applicantur. Aliqua insuper quae in Prophetarum libris de ignominiis Christi et de eius humiliatibus leguntur nimis extendentes, putarunt a Sacra Scriptura tradi Christum, licet spiritualiter pulcherrimum, fuisse e contra corporaliter deformem. Neque defuerunt qui Isaiæ verba: *Non est species ei neque decor: vidimus eum et non erat aspectus... despectum et novissimum viro- rum*, etc. (cap. LIII, 1-3) non tantum de Christo patiente intellexerunt, sed generatim de naturali eius complexione; ita ut in eo ponerent speciem deficientem (cf. KRUG, *De pulcritudine divina*, p. 233 et seq).

Tali doctrinae conformis apparuit ars, quae a saeculo VI usque ad saeculum XIII viguit, praecipue apud Byzantinos, qui non solum in Christo patiente et Crucifixo, sed neque in triumphatore, visi sunt scivisse exprimere nisi tremendam maiestatem, fere omnino obliti eius mansuetudinis et dulcedinis. In figurationibus passionis iidem taliter dolores conati sunt exprimere, ut ab ipsis plene abfuerit decor, qui ab aspectu etiam perdolenti auferendus non esset. Quae depravatio ex eo fortasse orta est, quod Graeci nimium cultum pulcritudini corporali tribuebant, ad praesentis vitae delectamenta totum studium limitantes; contra quam depravationem oportuit ostendere, Christum venustatem corpoream despexisse, et solum pulchritudinem spiritualem adamasse. Ita, contra ethnicos,



qui fuerant curiosa sectati et formositatem physicam curaverant, praecipue in suis diis, exprimere, omnino in aliam partem se vertentes et novae religionis spiritum carnis pulcritudini esse omnino adversum putantes, neque in Christo, neque in Virgine Matre nonnisi hieraticam et severam expressionem posuere; et quando contigit istis figuris superaddere dolores et passionem,figurationes non fuere nisi deformes.

Notandum tamen hunc non solum falsae opinionis et illius timoris, de quo supra diximus, fuisse effectum, sed etiam nescientiae, cum solius artis perfectae sit in vultibus exprimere diversos animi motus, sicut in facie Christi maiestatem iudicis a se impios reiicientis et iustos amabiliter vocantis, vel in aspectu Dei Matris, virgineum decorem et simul pietatem atque dulcedinem. Ad quae exprimenda requiritur ars perfecta, quae nullo modo illis temporibus habebatur, quibus sculptura praecipue et pictura in miserrimum statum erant delapsae.

At saeculo XIII vera novitas, sicut in christiana pietate, ita in scientia apparuit. Sufficit memorare prae aliis Divum Bernardum, Sanctos Patriarchas Dominicum et Franciscum, eorumque gloriosissimos filios Albertum Magnum, Thomam Aquinatem et Bonaventuram, ut dicamus vere Deum voluisse, nova manifestatione bonitatis suae, homines ad perfectiora invitare, eos praecipue ad amorem provocando. Ipsae creaturae, melius quam antea, consideratae sunt ut medium ad maiorem unionem cum Deo, cum in ipsis pulcritudo divina eluscescat et per ipsos Deus laudetur. Cum autem pietas et scientia intimo nexu iungantur, et ex utraque bonae artes valida adiumenta recipiant et securam directionem, non est mirum, si ipsae a pristina rigiditate solutae, perfectionem sollicite attingerint, antea non visam, et quodammodo novam viam ingressae sint, praecipue in figurationibus Iesu Christi et Virginis Matris.

At praestat videre, quid senserit Divus Thomas de Christi pulcritudine corporea, et quomodo proinde ipse contulerit ad bonarum artium profectum, sine ullo pietatis detrimento, imo cum aptiori comprehensione sensus christiani. Nulla in eo haesitatio, licet sententiae diversae a Patribus, etiam celebratissimis, ut vidimus, fuerint retentae. Iam ex illo principio quod Christus debuit assumere naturam humanam integram et perfectam, ex Virgine Matre de Spiritu Sancto conceptus, cum omnibus suis perfectionibus, nec fuit conveniens quod naturam imperfectam assumeret, et proinde nullos defectus assumpsit nisi ad hoc ut satisfaceret pro peccato, veritatem incarnationis adstrueret, et daret hominibus exemplum perfectionis, deduci poterat, ipsum corporalem perfectionem, quae pulcritudinem exteriorem importat, non reiecisse (III, qu. XIV, a. 1). Habemus insuper Christum ideo naturam humanam

sibi unisse, ut qui venerat instaurare omnia, sive quae in terris, sive quae in caelis sunt, cuncta quae ad hominis naturam et perfectionem pertinent, nil destruendo nisi peccatum, in se nobilitaret ac perficeret. Ipse enim in humana natura nobilitare et perficere voluit quidquid nobilitari et perfici natum erat.

Explicite autem de pulcritudine corporali Christi loquitur Sanctus Doctor in Commentariis supra psalm. XLIV: « Duo sensus, ait, vigent in homine principaliter, scilicet visus et auditus; unde per haec duo aliquis gratiosus apparet, per pulcritudinem visui, per gratiosum verbum auditui; unde in Cant. 2: *Ostende mihi faciem tuam, sonet vox tua in auribus meis; vox enim tua dulcis, et facies tua decora*. Ipse enim pulcher et eloquens, in his quae decuit suam eloquentiam. Quantum ad primum dicit: *Speciosus forma*. Et nota in Christo quadruplicem pulcritudinem. *Unam* secundum formam divinam... *Alia* est pulcritudo iustitiae et veritatis... *Alia* est pulcritudo conversationis honestae... *Quarta* est pulcritudo corporis; et haec etiam Christo infuit: (Cant. 1) *Ecce pulcher es, dilecte mi* » (In Psalm. XLIV).

At hic Sanctus Doctor sibimetipsi obiectionem movet: Nunquid secundum hanc pulchritudinem fuit *Speciosus forma prae filiis hominum*? Videtur quod non; quia Isa. 53 dicitur: *Vidimus et non erat in eo species neque decor*...

Cui obiectioni respondet Sanctus Doctor confirmando vere, proprie, et secundum pulcritudinem corporalem, Christum fuisse *speciosum prae filiis hominis*; « Hanc pulcritudinem (ait) Christus secundum quod competebat ad statum et reverentiam suae conditionis, habuit ». Ut autem ostendat talis pulcritudinis nobilitatem eximiam et omnia excludat, quae effeminatum aspectum saperent, haec curiose subiungit: « Non est ergo intelligendum, quod Christus habuerit capillos flavos, vel fuerit rubeus, quia hoc non decuisset eum; sed illam pulcritudinem corporalem habuit summe quae pertinebat ad statum et reverentiam et gratiositatem in aspectu; ita quod quoddam divinum radiabat in vultu eius, quod omnes eum reverebantur » (Ibi). Et pariter in expositione super *Cantica Cantic.*, c. I: « Pulcher et decorus dicitur (Sponsus) quia et divinitatis perpetuitate et etiam susceptae humanitatis dignitate mirabilis erat » Et in III p., art. VI ait: « Secundum corpus erat (Christus) optime complexionatus, cum corpus eius fuerit formatum miraculosa operatione Spiritus Sancti ». Et pariter in *Comp. Theologiae*, cap. CCXXVI: « Corpus (Christi) erat optime organizatum et dispositum, omnipotenti virtute Spiritus Sancti compactum ». Ita e Virgine Matre, ex qua omnia humana traxit, quae alii filii ex utroque parente trahunt, et quae, sine ulla pec-

cati labe concepta, fuit absque dubio formosissima, pulcritudinem traxit illamque superavit, eo modo quo poeta canit: « Mater pulcra filiae pulcrioris ».

Nullum est ergo dubium, quin claritas divinitatis, quae in Verbo fuit et redundavit in animam, in corpore aliquomodo revelata fuerit, modo permanenti quidem, cum eius membra, sensus, gestus fuerint aptissime dispositi et magnam sui admirationem in videntibus excitarent; et modo transeunti et evidentiori in aliquibus casibus, ut in transfiguratione, in qua certe lux divinitatis in eius oculis effulsit (Matth., XVII, 2). Non tamen, ut opportune notat Sanctus Thomas cum S. Hieronymo, in transfiguratione amisit Christus pristinam formam (ib., qu. XLV ad 1<sup>m</sup>), sed mutatus est per accessionem novi splendoris. Quod probabiliter, licet in minori gradu, evenit in aliis vitae suae momentis, ut in resurrectione Lazari, et dum eiecit e templo ementes et vendentes, et in ultima coena, dum corpus suum et sanguinem dedit et *in finem dilexit eos* (Ioann., XIII, 1), dum Petrum respexit, et in aliis huiusmodi factis, in quibus credendum est ab eius oculis lucem divinitatis effulsisse. Si igitur firma doctrina Sancti Thomae est, quod Christus per humanitatem suam voluit manifestare divinitatem (Qu. XL, a. 1), nullum dubium est, quin humanitas fuerit ad talem manifestationem medium aptissimum.

*Pulcritudo Christi corporalis in passione et morte.*

At in passione Christi cessavitne omnino species eius et decor?

Communior sententia antiquorum Patrum videtur fuisse quod in horis passionis pulcritudo Christi fuerit ita obscurata, ut per tormenta et iniurias illi corpori illatas, ipsum, etsi iam pulcrum et formosissimum, factum fuerit deforme. Quod viderunt magis consonare dictis Isaiae: *Vidimus eum, et non erat aspectus; et desideravimus eum, novissimum virorum; virum dolorum et scientem infirmitatem. Et quasi absconditus vultus eius et despectus, etc.* (cap. LIII, 2, 3).

Hanc sententiam Divus Thomas non acceptat, nisi in parte. Admittit quidem in Christo: 1<sup>m</sup> *Absconsionem maiestatis*. « Habebat quidem speciem (ait) *speciosus forma prae filiis hominum*, sed latebat propter infirmitatem assumptam. Habebat decorem, quia *fortitudo et decor indumentum eius* (Prov., ult.), sed latebat propter paupertatem servatam. 2<sup>um</sup> *Ostensionem infirmitatis*. Cum possent dicere Hebraei: *Exspectavimus eum, magnum in dignitate; e contra vidimus eum despectum et novissimum virorum*: magnum in prosperitate; contra quod invenimus eum *virum dolorum*, quasi miserum et doloribus plenum: magnum in potestate; contra quod invenimus eum *scientem infirmitatem... »*.



At ista latens maiestas sub infirmitate carnis importat ne omnino amissionem pulcritudinis, saltem in passione? Ex dictis videtur omnino esse concludendum pro sententia negativa. Nam absconsio maiestatis, susceptio et ostensio infirmitatis et poenarum pro delictis nostris, nullo modo dicunt et exigunt deformationem membrorum et lineamentorum, quae, dato brevi temporis spatio, debuerit subitaneo modo evenire. Christi pulcritudo fuit certe summa et inenarrabilis in momento institutionis eucharisticae, nec potuit naturaliter statim cancellari, neque in horto per sudorem sanguinis, neque in sequenti nocte per derisiones, alapas, sputa, percussiones aliasque ignominias, neque mane sequenti per ipsa flagella et spineam coronam. Gravissima quidem fuere exteriora vilipendia, et potuit certe sanguinis effusio a corpore Christi auferre vigorem et deterere colorem: lacerata et contusa est eius caro; at nulla membrorum laesio, neque ipsum crucis supplicium, potuit illam faciei et corporis aptissimam dispositionem et lineamentorum rectitudinem, in qua physica pulcritudo consistit, ita immutare, ut ipse fieret deformis; dum, ex alia parte, cum maxima vultus pietate possit pulcritudo conciliari, oculorum praecipue, quae lacrimarum velamine potius augetur. Certe Christus erat in perfectae aetatis vigore, et morti semetipsum obtulit quando erat « in perfectissimo statu » (III, qu. XLVI, a. 9, ad 4<sup>m</sup>); nullo modo vitam austera duxerat (ib., qu. XL, a. 2), licet pauperem ac modestam, qui floridam in ipsa carne iuventutem ostendebat, et, ut Divus Antoninus affirmat (*Opera a ben vivere*, p. 171) « corpus humanum pulcherrimum habuit quale umquam fuit aut futurum sit »; et nullus certe probare poterit formositatem illi corpori inhaerentem tam cito evanuisse, ipsumque esse factum macilentum et deforme, licet infinita pietas apparuerit in eo vultu, in quem desiderant angeli prospicere. Quod confirmatur ex eo quod Divus Thomas ex ipso Evangelio deducit, naturam suam corporalem Christum in suo vigore conservasse usque ad extremum (III, qu. XLVII, art. 1, ad 2<sup>m</sup>).

Quae autem dicuntur in Psalmis: *Non est sanitas in carne mea* (XXXVII, 4); *Ego sum vermis et non homo, opprobrium hominum et abiectio plebis* (XXI, 7); et quae ex Isaia supra retulimus; et alia, ut: *Inglorius erit inter viros aspectus eius et forma eius inter filios hominum* (LII, 14), nos docent praecipue, Christum omnia nostra peccata supra se tulisse et in eorum redemptionem dolores nostros in suo animo primum, et postea in suo corpore portasse; ignominiam voluisse, qua immundus crederetur et inter sceleratos reputaretur; et in tali sensu explicantur a Divo Thoma, qui sancte et devote loquitur de derisionibus et blasphemiiis, propter quas Christus contristatus est, et praecipue quod, eo abiecto,

Iudaei petierunt Barabbam (*Sup. Psalm. XXI, 5*); at nullum invenire potuimus in Sancto Doctore verbum, ubi diceretur a Christo pulcritudinem, cuius naturam exacte expenderat, fuisse proprie amissam, cum potius supponat velamine quodam fuisse obcaecatos oculos eorum, qui non commovebantur, et contra innocentem surrexerunt. Neque video, quomodo aliter explicarentur verba Divi Augustini ab ipso Angelico Doctore allata ex eius *Enarr. in Psalm. XLIV, n. 3*: « Pulcher natus infans Verbum, ... pulcher in caelo, pulcher in terra; pulcher in utero, pulcher in manibus parentum; pulcher in miraculis, pulcher in flagellis; pulcher invitans ad vitam, pulcher non curans mortem; pulcher deponens animam, pulcher recipiens; pulcher in ligno, pulcher in sepulcro, pulcher in caelo » (cf. D. Th., in Ps. XLIV, n. 3).

Iuxta quae credimus, cum Christus dixerit voce magna: *Consummatum est*, et postea, inclinato capite, tradiderit spiritum, vultum eius magno decore fuisse donatum. De doloribus nonnisi signa exteriora manebant, nullae nervorum contractiones post mortem permanserunt; cum certissimum sit et faciei et membrorum lineamenta, etiam in iis qui acerbissimos dolores in agonia tulerunt, semper recomponi; quod multo magis debuit accidere in Christo, qui non aliter in cruce, capite inclinato, spiritum emisit, quam qui somno indulgent; et in cuius vultu debuit esse serenitas pacis et promissio resurrectionis. *Pulcher deponens animam!* In quo momento status viatoris cessavit; et si « dum Christus erat viator, non fiebat redundantia gloriae a superiori parte in inferiorem, nec ab anima in corpus » (III, qu. XLVI, a. 8) cessante illo statu, coepit ille miraculosus effectus permanentiae unionis divinitatis cum carne, et ordinis ad resurrectionem in carne mortua manentis (ib., qu. L, art. 11); ita ut corpus potiori ratione quam corpus Elisaei quod dicitur prophetasse (Eccli., XLVIII, 13) coeperit operari suo modo ut instrumentum divinitatis sibi unitae. Ita non potuit qualitercumque putrefieri, aut qualitercumque resolvi (III, qu. LI, a. 3) sed incorruptum permansit « ad ostensionem virtutis divinae ».

#### *Pulcritudo Christi post resurrectionem.*

Fuit absque dubio specialissima pulcritudine ornatus Christus post resurrectionem, quando apparuit Mariae Magdalenae in horto *et visus est Cephae, et post hoc undecim, deinde visus est plusquam quingentis fratribus simul... deinde visus est Iacobo, deinde apostolis omnibus* (I ad Cor. XV, 5, 6). A momento resurrectionis debuit corpus Christi habere dotes corporis gloriosi summo modo; quas tamen non ostendit nisi in minima parte, ex. gr. quando ianuis clausis apparuit in medio discipu-

lorum (Ioann., XX, 19, 26) cum quaedam ex iis, ut splendor, sint talia ut ab oculis mortalium non possint sustineri. Apparuit ergo Christus in eadem effigie quam habebat in suo statu viatoris, ne posset circa eius personalem identitatem oriri dubium. Et si in aliquibus, ut in Maria Magdalena, et in discipulis euntibus in Emmaus accidit ut eum primo non recognoscerent, hoc fuit ex permissione Dei, qui eorum oculos velo obduxerat. Unde de illis discipulis dicitur: *Aperti sunt oculi eorum et cognoverunt eum* (Luc., XXIV, 31).

Haec docet Divus Thomas, sive dum probat Corpus Christi post resurrectionem fuisse redintegratum, sive dum ait non fuisse immutatum, ut discipuli possent de visu testificari veritatem resurrectionis: (III, qu. LIV, a. 2 et 3) « Hoc praecipue, ait, Dominus volebat ostendere, quod idem ipse esset qui mortuus fuerat » (ib., a. 4, cf. a. 1 ad 2<sup>m</sup> et 4<sup>m</sup>). Quod est conforme sententiae S. Gregorii (*Moral.*, Lib. XIV, c. 29) « Corpus Christi post resurrectionem immutatum non fuit », et revera, si Christus post passionem suam *praebuit seipsum vivum* (Act., I, 2) intelligendum est: seipsum praebuit qualis vivens fuerat. Per quae confirmantur ea quae super diximus de pulcritudine Christi in statu viatoris, et praecipue ex iis quae Divus Thomas allegat ex Severiano (ib., qu. LIV, a. 1 ad 3<sup>m</sup>) « Nemo putet Christum sua resurrectione effigiem commutasse ». Super quae ait: « Quod est intelligendum quantum ad lineamenta membrorum, quia nihil inordinatum et deforme fuerat in corpore Christi per Spiritum Sanctum concepto, quod in resurrectione corrigendum esset ».

#### *Pulcritudo Christi in caelo.*

« Hanc pulcritudinem quam dicere possumus integram, divinam scilicet et humanam, spiritualem et corporalem, quae, relate ad omnia pulcra, quaecumque sint, se habet ut exemplar et prototypus, Christus ad aethera transtulit, elevans super omnem creaturam spiritualem et ad consessum paternae dexteræ collocans. Cum enim esset coniunctum Deo in persona, corpus Christi meruit ita elevari, ut non solum deberet a cunctis creaturis adorari, sed etiam ad nostrae beatitudinis obiectum pertinere.

Dum enim Christus dixit ad Patrem: *Haec est vita aeterna, ut cognoscant te Deum verum, et quem misisti Iesum Christum* (Ioann., XVII, 3); poterat aliquis inquirere an forsitan visio Dei Patris, in qua certe visio Dei unius et trini comprehenditur, non satis esset ad beatitudinem. Et Divus Thomas respondet: « Per hoc quod dicit: *Et quem misisti Iesum Christum*, datur intelligi quod in vita aeterna gaudebimus etiam de humanitate Christi » (*Super Ioann.*).



Liceat tamen inquirere an tale gaudium sit animae tantum, pulcritudine spirituali Christi gaudentis, vel etiam suo modo de hac gloria sint participes post finalem resurrectionem electi, etiam quoad corpus, cum unusquisque dicere possit cum Iob.: *In carne mea videbo Deum salvatorem meum*. Nullum dubium circa responsionem. « Illius visionis, ait Divus Thomas, etiam suo modo est particeps corpus; non quia oculi corporis divinam essentiam sint visuri, sed quia oculis corporalibus videbimus Deum hominem factum » (*In Iob.*, c. XIX, lect. II). Et si videbimus humanitatem Christi oculis glorificatis « qui erunt maxime in actu » (*Supplem.*, qu. LXXXII, a. 4) quid videbimus nisi Christi pulcritudinem corporalem nos suo modo beatificantem? Ita nostra beatitudo complebitur per visionem pulcritudinis corporalis Domini Nostri Iesu Christi. Quod si relate ad visionem Dei, beatitudinem essentialem animae nostrae efformantem, iudicetur parvum, pensandum est, hanc beatitudinem, quoad statum, esse pro nostra parte inferiori maximam, eaque dignissimam, et inter omnia exteriora de quibus electi poterunt suis corporibus laetari, visionem pulcritudinis sensibilis et humanae Christi esse iucundissimam, praecipue ex eo quod illi, sicut summo prototypo, debetur ipsa pulcritudo nostra in illo statu bonorum omnium aggregatione perfecto (Boet., *de Consolat.*, lib. III, prosa 2 a princ.). Erimus enim transformati in similitudinem Christi, qui *reformavit corpus humilitatis nostrae, configuratum corpori claritatis suae* (*Ad Philipp.*, III, 21).

(Roma, 13 - Via S. Uffizio, 5).

P. LUDOVICUS FERRETTI, Ord. Praed.,  
*Magister in S. Theol.,*  
*in Collegio Pont. Angelico Professor,*  
*ex Congregatione S. Marci flor.*



## SUMMAE THEOLOGICAE DE CHRISTO PROPHETA DOCTRINA

---

Si sapientiae meritum perdurans ut sapientum laudes persistent obtinet, si sanctitatis permanens dignitas id efficit ut sanctorum gloria fato functorum maneat inter mortales, propter utriusque meritum incorruptum quicumque sanctitatis simul et sapientiae decore claruerunt in vita, duplicibus honoribus vel post mortem habeantur necesse est. Inter quos insignem locum tenet sanctus Thomas doctor Aquinas. Hinc de eo, quod de sanctorum nemine aliorum, precamur tribuat Dominus: *quae docuit intellectu conspiciere, quaeque egit imitatione complere.*

Mirum quemdam in modum in hoc sancto sapiente cum sanctitate cohaeret doctrina, cum doctrina morum sanctitas. Unde in sanctitatis praeconium de doctrina quaedam dixisse praeposterum ne videatur.

Duplex autem est illi modus qui brevi doctrinam habet laudare Aquinatis. Poterit nempe quomodo scientiae sacrae initia puer posuerit, creverit, pervenerit ad summa utriusque Summae fastigia perbreviter libare, compendio quid cogitarit, docuerit, scripserit comprehendens a quo die quid tandem Deus interrogavit infans paene Cassinatem paedagogum inde usque repetens donec ad finem vitae Christus Dominus longam servi sui seriem scriptorum hac voce probavit quam nemini theologo contigisse legimus: *Bene scripsisti de Me, Thoma.* Sed alia quaedam via magis forte erit praesto.

Doctrinae nimirum portionem parveculam paulo penitius perscrutando commonstrare, ut inde totum opus velut e specimine diiudicetur. Quod quidem facere suscipimus, idque pro Thomae de Christo propheta doctrina (S. Th., III, VII, 8). In quo, ni me fallit res, occasio modo non omnis deficiet ut totius Summae praesertim Theologicae compaginem, rationem, modum, paucis hic illic verbis simul oculis patefaciamus.

---

Notabile quantum Christum hominem attendat Aquinas.

Summae Theologicae pars tertia continet, eamque omni numero absolutam, quam locutione nova Christopsychologiam haud immerito



dixeris. Quid polleat, quid possit: facultates, dona, virtutes, passiones quoque animae illius, qua nulla umquam celsior tecta carne paruit, undecumque considerantur, nova saepe et mira lucis varietate naturae dona illustrantur et gratiae.

Articulo nostro antecedit qui gratiae quae gratis datae vocantur utrum Christo inditae fuerint universe quaerit. Cuius hoc est caput: *Spiritualis doctrinae et fidei primus et principalis auctor est Christus. Unde manifestum quod in Christo excellentissime fuerunt quae ad fidei et spiritualis doctrinae manifestationem ordinantur gratiae gratis datae.* Id sibi pro certo concessoque iure ponit: reddidisse Deum Filio incarnato quae ad scopum incarnationis obtinendum tam primarium necessaria videbantur.

Christum igitur prophetiae dono praefulsisse illa iam demonstratione continebatur. Quippe: inter gratias gratis quae datae dicuntur, prophetia tanta pars est, ut haec nemini sit abiudicanda cui illae competunt « excellentissime ». Singulares tamen rationes, quae prophetia Christum caruisse suadere videantur, ex ipsa illa Christi hominis, quae maxima fuit, perfectione prodeunt. Quomodo prophetica revelatio, quum obscuri quid habere videatur et imperfecti - eorum enim quae praesentia non sunt est prophetica visio - componi poterit cum illa scientiae perfectione, plenitudine, claritate, quam Christo tollere nefas? *Quo inde pacto* potius quam *utrum* in Christo fuerit *prophetia* explicare novi est articuli.

Vertamus oculos ad ipsum nunc articulum.

Quaestio proponitur: *Utrum* - non: quomodo - *in Christo fuerit prophetia*. Respondetur affirmative. Huius quidem theseos demonstratio nisi in duobus S. Scripturae textibus qui allegantur in « sed contra » non residet. Prior textus est ille *Deut.*, XVIII, 15 ubi Moyses de Christo: *Prophetam suscitabit vobis Deus de fratribus vestris*; Matthaei, XIII, 57, est alter ubi de semetipso Christus: *Non est propheta sine honore nisi in patria sua*. Nil amplius probationis adiicitur, non ex Ecclesiae doctrina, non e SS. Patrum auctoritate, neque ex ipsamet S. Scriptura. Nulla Christi prophetia inducitur: ne quidem ad articulum praecedentem remittit Thomas legentem. Et de textibus allatis exegetice quid valeant nil additur, quod cuivis nostrum videretur pernecessarium.

Iam sponte se offert occasio quaedam observandi de Summae Theologiae modo atque ratione. *Brevitatis studium* huic libro quam maxime proprium est. In pluribus aliis S. Thomae operibus argumenta modo sat ampliori evolvuntur. Sed in Summa praesertim Theologica semper adhibetur aut fere, quem laudat Ecclesia, *stylus brevis*. Verborum parcissimus permulta de re patristica, scripturistica et praesertim philosophica nisi

leviter non indicat. Haec omnia nimirum vel legenti praecognita iamdudum ponit vel etiam professori pro tempore et occasione et discipulorum modulo exponenda relinquere voluit (1). Quod quidem praesertim in re philosophica valet. Ubicumque Thomas demonstrationem ducit ex aliqua definitione vel ex aliquo principio philosophico, rarissimum est si totum, rarum si plura inde profert quam hic et nunc ad demonstrationem stricte requiruntur. Siquando demonstrationem suam ex aliqua rei proprietate ducere poterit tempus non teret nec spatium implebit explicando rei ipsam naturam. Auctor Summae Theologicae parum curat utrum forte plenior philosophica circa rem cognitionem quis desideraret: non agit Aristotelem qui de industria philosophatur. Sed cave credas Aquinatem inquisitiones philosophicas bene multas pro Summae Theologicae compositione necessarias, privatim praetermisisse! E multis indiciis attentius legenti patebit Angelicum sedulo persaepe propria inquisitione philosophica desudasse in ea quae nisi summam Summa non tangit. Sed istas tales inquisitiones in hunc suum librum nequaquam assumit: spectant ad laborem privatum praeparatorium. Nisi, idque in quantum opus, conclusiones non profert, qua via ad eas philosophice pervenerit perraro palam ostendens. Semper ad finem praestitutum *theologicum* properat. Quid mirum? Ibi proprie theologus incipit ubi sistit philosophus. Summae Theologicae studium non destinatur nisi iis, qui philosophia sunt imbuti discipulis; multo minus explicatio Summae nisi magistris qui in re philosophica universa apprime versati sunt. Inde iure optimo antiqua ordinis Praedicatorum pro studiis statuta nullum agnoscunt S. Theologiae professorem nisi qui ante philosophiam cum laude docuerit.

Stylus Thomae brevis qua Summam scripsit summam magni persaepe nobis causa laboris. Si plenius scripsisset magister, facilius sine dubio intelligerent legentes. Sed cave libri culpaе veritas aut auctoris! Summa nempe Thomae Theologica non est liber manualis philosophiae scholasticae, immo nec est corpus absolutissimum theologiae universae. Est Summa quod ipso nomine indicatur: *brevis theologiae conspectus*, ubi scilicet omnia necessaria sed nisi brevissime non habentur. Hoc Thomae opus haud immerito comparaveris cum ipsius auctoris manu scriptis codicibus, quorum aliquos Romae, reliquias simul et scientiae monumenta pretiosa servat Vaticana Bibliotheca. Talis quidem codex Thomae autographus totum operis textum exhibet legendum, tamen nisi palaeographis arte et exercitio peritis parum vel nil revelabit. Notis brevibus plenus est liber: parva linea, ductus parvus haud raro stant

---

(1) Cfr. S. TH., I, CVI, 1: « ... doctores quod in *summa* capiunt multipliciter distinguunt, providentes capacitati aliorum ».

pro toto vocabulo, pauca signa pro tota sententia. Talem scribendi modum, qualis ipsi Thomae cum reliquis illius aevi scriptoribus erat in usu, *stylum brevem* non immerito nuncupaveris. Est modus scribendi legitimus omnino, spatio parcens et tempori. Sed ut talem librum expedite legas, ut notitiam capias absolutam eorum quae in tali codice continentur, omnino requiretur aut ut scientia palaeographica instructus ipse sis, aut ut continuo tibi adsit qui intricatiores loci quid contineant, peritus tibi ostendat.

Est proverbium, Gallorum usu tritum aliarumque gentium quod bene intelligenti nisi dimidio vocabulo opus non esse haud inepte pronuntiat. Quis infitias ibit? Sed ad pervidendum plene dimidium vocabulum quid sibi velit aut quorsum tendat, bene qui intelligat omnino requiritur. Dimidiis autem verbis, quia Summa, Summa plena est. Hinc commentatoribus et Summae Theologicae magistris locus est. Quicumque utilis argumenti codicem manu scriptum typis cudit, is opus non facit superfluum sed utile multis. Omnibus enim revelat quod e notis scripti codicis nisi palaeographi pauci haurire non poterant ante. Eodem modo qui Summam Thomae Theologicam studiosis aperte pandit, et tanto melius quanto plura aliorum opera hoc opus breviatum dignitate vincit et pretio, immo necessitate.

Necessitate dico, idque pro sacrorum alumniis primo loco. Quis enim dubitat? Sed numerus eorum qui e Summa S. Thomae utilitatem capere et possunt et desiderant ipsorum coetu minime coarctatur. Laicorum etiam licet pauciores, hodie non desunt qui Thomae doctrinas sibi patefieri postulent. Ut rem exemplo cuius sum patriae illustrem: in Hollandia mea decem abhinc annis et amplius *Gerard Brom* publice proclamavit doctrinam S. Thomae sibi suisque commilitonibus ita necessariam ac panem quo quotidie vescerentur. Sed simul hoc monuit nec superflue: « Wil de Thomist doordringen tot onze hoogeschole, laat hij dan zijn seminarietermen verstaanbaar maken » (1).

---

Ad articulum redeamus.

Quod iam diximus: pro thesi - in Christo nempe prophetiam adfuisse - praeter duos S. Scripturae textus nil amplius argumenti adfertur. In corpore articuli maioris ponderis quaestionem sine mora doctor noster aggreditur: *quo* nimirum *pacto* Christus esse propheta omnino potuerit. Haec quae prima specie videtur a thesi proposita aberratio nisi specie

---

(1) GERARD BROM, *Geef ons heden ons dagelijks brood*, Annuar. Pet. Canis, 1910.



talis non est. Quippe iam diximus: articulus noster non ideo ponitur ut excludatur dubium facti de quo nemo christianus dubitavit unquam, sed ut pandatur maxime *quo tandem modo* prophetica revelatio Christo inesse potuerit. Nam nisi modus nil parit difficultatem.

Quaerenti quo modo Christus Dominus propheta esse potuerit, ante omnia indagandum est: quid tandem propheta sit. Sed unum praemississe non abs re erit. Diximus nempe: auctorem Summae in indagationibus philosophicis plerumque non immorari. Haec quidem consueta est ei agendi ratio, quam tamen haud ita sequitur, ut numquam omnino ab ea discedat. Siquando Aristoteles fallitur, Thomas nonnumquam ex altitudine theologica ad philosophica descendit ut philosophus philosophum minus recte corrigat locutum. Praeterea, ubi agitur materia nova, Stagyrtae parum aut nil explorata, ibi Aquinas aliquando interserit proprias indagationes philosophicas quas apud Aristotelem frustra quae-siveris. Tale quid hic circa prophetiam. De qua, utpote de re quae cum Veteris Testamenti oeconomia arctius cohaeret, philosophice etiam Aristoteles non indagaverat.

S. Thomas exordium sumit ab etymologiis vocabuli « propheta » patrum traditione propagatis, omnium tunc usu receptis: *Propheta dicitur quasi « procul fans » vel « procul videns »*. Ob rationes quas scientibus exponere omitto utraque etymologia falsa est. Quod fere commune habent cum illius aevi etymologiis plerisque. Sed error ille quem S. Thomas ab antiquioribus transsumit scriptoribus parum officit. Etenim: *pro-cultatem* eorum quae propheticæ noscuntur et nuntiantur Aquinas ex etymologiis erratis minime adstruit. Rem ipsam modo longe tutiori investigat S. Th. II, 2, CLXXI, 3. Etiam hoc loco brevem facit et simplicem operis prophetici analysin quam his verbis proponit: ... *Non potest dici aliquis propheta ex hoc quod cognoscit et annuntiat ea quae sunt aliis procul, cum quibus ipse non est. Et hoc manifestum est secundum locum et secundum tempus. Si enim aliquis in Gallia existens cognosceret et annuntiaret aliis in Gallia existentibus ea quae tunc in Syria agerentur, propheticum esset, sicut Eliseus ad Giezi dixit quomodo vir descenderat de curru et occurrerat ei. Si vero aliquis in Syria existens ea quae sunt ibi annuntiaret, non esset propheticum. Et idem apparet secundum tempus. Propheticum enim fuit quod Isaias praenuntiavit quod Cyrus rex Persarum, templum Dei esset reaedicaturus, ut patet Isa. XLIV. Non autem fuit propheticum quod Esdras hoc scripsit, cuius tempore factum est. Ex hac igitur analysi habemus: propheticum esse opus ea quae loco vel tempore distant ab iis, cum quibus est propheta, cognoscere atque nuntiare. Studiose dicere evitat magister: propheticum opus esse ea quae*

distant *ab ipso propheta* cognoscere, caeterisque transmittere, quod quidem de omnibus praeter Christum prophetis plene valeret, sed non ita plene de Christo, qui a caeteris omnibus prophetis eo quod simul erat Deus, eo etiam quod simul erat comprehensor vitam agens mortalem distinguebatur.

Indicatis tamquam prophetiae obiectis quae loco vel tempore distant ulterius Aquinas nunc de definitione materiae prophetalis nihil curat. Unde forte credere quis posset iuxta S. Thomam prophetiae obiectum nullum esse, nisi quae loco vel tempore distant. Sed qui hoc crederet, erraret et vehementer erraret! Quem latum et omnino adaequatum Aquinas habeat de prophetiae obiecto conceptum alibi ostendit abunde, *S. Theol.* II, 2, GLXXI, 3 puta, vel *De Ver.*, XII, 2 et 13 (cfr. etiam praef. ad S. Th., II, 2 quaest. CLXXI) ubi pulchro artificio etymologias traditione receptas ita servat et evolvit ut « proculatatem » illam omnibus prorsus illis adscribat, praeteritis, praesentibus, futuris, naturalibus, supernaturalibus, physicis, ethicis, caeterisque quae prophetis a Deo quomodocumque revelari possint ad utilitatem humanam. Sed omnia ista hoc loco praetermittit: *stylo brevi* scribens hic non ponit nisi quae hic stricte requiruntur. Proculatatem loci ponit ut quemdam terminum a quo, quia exordium ducit ex etymologia traditionali et « procul » de loci distantia per prius usurpatur. Denique, immediate post, proculatatem temporis ponit ut quendam terminum ultra quem procedere hic non intendit in inquisitione obiectorum prophetiae, quia circa hoc unice punctum omnes versantur difficultates quae quaestioni quae nos tenet occasionem dederunt. Et, propter eandem rationem, proculatatem temporis prophetati non considerat nisi qua *futurum* est procul, quum tamen etiam *praeteritum* tempore distet seu procul sit.

Quomodo Christus propheta esse potuerit, id nullo negotio explicaveris, si *futurorum scientia quae est prophetae* cum futurorum scientia quae est Christo propria copulari quomodo possit ostenderis. Si igitur S. Thomas hoc articulo exponere velle videtur quomodo Christus fuerit propheta, intelligas exclusive: quomodo futuras res prophetico modo cognoscere potuerit. Caetera omnia pro Christo propheta specialem difficultatem adnexam non habent. Unde etiam nos in expositionem articuli prophetiam non considerabimus nisi quatenus *futurorum* involvat cognitionem.

---

Ut hoc pervideatur: futurae rei cognitio quid sit, ante omnia perspicatur oportet: quid ipsa res futura. Est autem, ex communi omnium consensu, futura res: quae erit sive veniet: id est: quae ad existentiam

perveniet. Dies, puta, crastinus, vel annus 1928, mors mea, et alia huiusmodi. Res quae futura est sive quae existet necessario individuale quid et singulare sit oportet (1). Universalia, quia ab omni, ab existentia etiam abstrahunt futura. Hic vel ille triangulus existet, quem in tabula picturus modo ego sum: *ὁ* triangulus sicut nunquam extitit neque existit ita numquam existet.

Futurum esse aliquo modo est esse: plus enim dicit quam praesentis esse negatio aut privatio. Multa enim nec fuerunt nec modo sunt nec umquam erunt postea. Futurum esse est quidpiam positivi: aliquid fundamenti habeat oportet in ipsa re quae futura esse dicitur. Ex altera parte hoc aliquale esse quod res futura habet, esse existentiae completum dici non potest: secus non futura sed praesens res diceretur.

Quomodo ergo res aliquo modo esse potest quin tamen plene sit? Inde: quod ex una parte non est, scilicet *in se*, quum ex altera parte est, scilicet *in causa*. Seu: in quantum causa rei iam existit quum ipsa res nondum existit. Unde res futura definitur: res quae nondum existit ipsa, cuius tamen existentiae iam adest causa.

Quid rem futuram cognoscere sit nunc inquiramus oportet. Quod iam praediximus: res futura semper et necessario est singularis. Res autem singularis, quae non existit, nullo modo cognosci potest. Sic tu non potes nosse me nunc esse in America, quia, Romae quum sim, meum esse in America non existit. Similiter non potes ullo modo cognoscere triangulum hunc individualem qui in hac tabula vacua depicta non est. Et plane eodem modo: res futura in quantum non, idest: nondum, existit, cognoscibilis non, idest: nondum, est.

Res autem futura nondum est quantum ad semetipsam, ideoque quantum ad semetipsam cognoscibilis nondum est. Sed ad suam causam quod attinet, res futura aliquomodo iam praeexistit in praesenti quia causa eius est res praesens. Haec causa, quia praesens, quominus cognoscatur nil obstat. Et inde, ex eo rei futurae quod iam praesens et cognoscibile est, res futura aliquomodo et ipsa cognosci poterit. Ita astronomus e praesentibus causis, ex motu nempe et directione motus terrae et lunae, cognoscit rem futuram, solis nempe eclipsin. Eodem modo, ex causis nempe praesistentibus, quae quid producturae essent ex analogia sciebat, Polybius (Lib. VI, cap. 9) sat longe ante rei eventum praedixit imperium apud Romanos fore. Et multae sunt similes praecognitiones futurarum rerum, quae apud Graecos ansam noto dederunt proverbio:

*μάντις δ' ἄριστος ὅστις εἰκάζει καλῶς.*

---

(1) Cfr. S. TH., I, LXXXVI, 4: futura ... sunt singularia.



Immo: iste modus praecognoscendi futura in vita nostra hominum sexcenties quotidie invenitur et exprimitur. Supponitur enim quotiescumque verbum aliquid adhibemus in « tempore » verbi quae dicitur « futurum », si dicimus v. gr.: ambulabo, sedebo, scribam, tacebo etc. etc. Tunc ex decreto nostrae voluntatis quod iam praesens est quando ista verba proferimus, cognoscimus actionem nostram futuram, nunc nondum existentem, quae tamen ex decreto voluntatis postea sequetur, et hanc talem praecognitionem aliis communicamus. Hic simul perspicitur qua ratione in aliquibus linguis ut anglica (*will*), danica-norvegica (*at ville*), ipsum verbum *volendi* frequenter adhibeatur tamquam verbum mere auxiliare ad indicandum futurum (1). Philosophice loquendo talis futuri denotandi formula, saltem ubi agitur de propriis actionibus futuris, quam maxime accommodata videtur.

Hactenus locuti sumus de cognitione futurorum minus proprie dicta, e causis.

Rem autem futuram *proprie*, idest: *in ipsa re* cognoscere: id prima facie fieri non posse videbitur. Atque rei futurae proprie dicta cognitio impossibilis ideo apparet quia haec duo requiruntur. Primo quidem – ut sit futura –: rem nondum existere: secus enim praesens est, non futura. Dein autem, – ut cognoscatur –: rem iam existere, nam res singularis quae nondum existit cognosci nondum potest.

Hoc tamen advertendum fieri posse: eandem rem uni alicui iam esse praesentem dum caeteris praesens nondum est. Exemplum vitae quotidianae aliquatenus saltem rem dilucidare poterit. Esto quis ludimagister discipulis praemium proponit, illi scilicet exhibendum qui optime scriptum quoddam absolverit exercitium. Exercitia sibi tradita inspicit magister; diversorum merita comparat. Gaium omnium optime scripsisse videt, ei propterea praemium adiudicat. Hunc rei exitum discipuli dum adhuc ignorant, magistro iam praesens est, ipsis quodammodo futurus. Unde etiam dictitant inter se: quis optime scripsisse apparebit, quis praemium merebitur? nimirum: tamquam de futura re loquentes.

De nullo facto e factorum myriadibus quae hodie nobis eventura sunt cognitionem proprie dictam habemus homines. Sed si tu, per impossibile, te posses extendere super omnia momenta temporis huius

---

(1) Italice etiam interdum verbum *volere* est mere auxiliare pro futuro. E gr.: « oh, non la *vogliam* finir bene! » (Goldoni). Vestigia huius modi loquendi etiam hollandice et germanice apparent.

diei ita ut iam nunc praesens esses omnibus illis quae tibi in singulis huius diei momentis eventura sunt, tunc omnia ista futura iam nunc videre posses directe, eodam modo quo ego cognosco chartam hanc oculis meis subiacere, cui facto revera nunc ego praesens sum. Et hoc quum simul omnibus nobis eventus illi, utpote nobis nondum existentes, in semetipsis plane incognoscibiles forent.

Homini evidenter talis cognitio impossibilis est, quia cuicumque homini id est negatum, quod necessario supponendum: quod nempe pluribus temporis momentis, cum factis in iis successive existentibus simul praesens esset.

Est tamen talis cognitio possibilis Deo, quum in tempore non sit sicut nos, sed in *aeternitate*.

Est Deus aeternus: durat, existit sine successione. Exstitit ante tempus, existet post tempus, existit simul etiam cum toto tempore, quod successive praeterlabitur cum omnibus factis singularibus in quolibet temporis momento existentibus.

Si res est futura, nondum est, sed ventura est. *Nobis* nempe qui in tempore sumus. Sed Deus etiam quoad futura stat in nunc; quia nulla apud eum successio, ei omnia temporis momenta, praeterita, praesentia, futura, et omnes res in iis, praesentia sunt, seu rectius; ipse omnibus praesens. Indequa Deo possibile est omnes res, etiam futuras, cognoscere et quidem directe sicut nos cognoscimus factum aliquid quod nunc sensibus nostris subiacet, sive « cui praesentes sumus », ut dici solet: Socratem sedere dum sedet, ut exemplo mihi solito uti liceat.

In divina ergo futurorum praecognitione, seu rectius: cognitione, ab *aeternitate* longe maxime omnia pendent. Inde - quod non omnes posteriores satis semper advertisse videntur - aeternitatem Dei speciali modo effert S. Thomas ubicumque de futurorum cognitione divina licet praetereundo loquitur, quamvis pro brevitate styli rationem quare hoc efferat haud semper pandat et ubique. Minus plene illi de futurorum divina loquuntur notitia, qui totam rem aut fere se explicasse credunt dicentes Deum futura cognoscere in sua causalitate aut in suae voluntatis decreto, *aeternitati* debitam mentis attentionem per omnia non praebentes. Verissimum sane est: futura Deum cognoscere quin a rebus accipiat cognoscendo. Verumtamen: hoc remanet maxime advertendum: quodsi causalitas Dei voluntatisque decretum illud foret non in aeternitate immobili sed in temporis fluctu, tunc Deo haud alia concedenda remaneret futurorum notitia ac qualem homines etiam habere possumus, scientia nimirum e causa quadam *praeexistenti* hausta: uno verbo:

scientia quaedam futurorum *improprie* sic dicta ex eo quod *nunc* est ad ea quae tempore erunt *postea*.

Ex iis quae diximus hoc statim patescit: futurorum cognitionem proprie sic dictam eodem pacto esse monopolium Dei quo aeternitas. Potest quidem Deus hanc scientiam sibi propriam creaturis communicare: sed ipsi soli competit e semetipso eam habere.

Siquam rem a priori ratiocinando statuerit philosophus, optime semper faciet videndo utrum cum consensu humani generis collata, congruat eidem necne conclusio eius. Quae enim omnium hominum iudicio atque persuasione comprobantur universali, eadem esse vera necessarium est.

Quodsi hoc criterium applicamus ad ea quae hactenus disputavimus, facile erit videre omnium aetatum omniumque locorum homines alte semper sibi persuasum habuisse: sicut soli Deo aeternitatem, ita soli Deo veram scientiam competere futurorum. Inde enim augures, haruspices, magi, harioli omnium quotquot sunt populorum, qui quid ferret tempus futurum scire quaerebant, in fallacibus plerumque coniecturis humanis e causis et signis praecurrentibus non sistebant, sed semper — suo quisque modo — appetebant et adtentabant qualemcumque divinam revelationem, hoc pro certo atque indubitato habentes, nisi Dei scientiam veram de futuris, contingentibus maxime, non esse. Unde etiam apud Romanos futura praenuntiandi vocabatur ars « divinatoria » tamquam a deorum communione pendens et participata divina (1). Ut idola deos falso putari propheta, immo Deus ipse, ostendat, Is., XLI, 23; XLIV, 7; XLVIII, 14-16, ad scientiae futurarum rerum criterium maxime provocat: cui si satis fecerint pro veris diis continuo erunt habendi. Eloquia apud antiquos scriptores paganos sexcenta occurrant, quibus hoc idem continetur: scientiam futurorum mortalibus nullam esse, dis maxime propriam,

nam si, quae eventura sunt, provideant, aequiperent Iovi, ut M. Pacuvius, poeta antiquissimus et Ciceronis iudicio summus, apud A. Gellium (Noct. Att., XIV, 1) testatur. Tempore, non mente, ab eo distat Favorinus philosophus Arelatensis, cuius haec ibidem verba idem Gellius servavit: « tolli.... quod *maxime* inter deos atque homines differt, si homines quoque res omnis post futuras praenoscerent ». Graecorum poetarum eloquia, praesertim tragicorum, hac in re adeo sunt

---

(1) Cf. etiam S. TH., II, 2, XCV, 1.



multa omnibusque nota, ut allegandis abstineam. Universorum autem sententiam egregie in unum complectitur S. Hieronymus in Dan., II, 9, M., *P. L.* XXV, 499: « Confitentur magi, confitentur harioli et omnis scientia saecularis litteraturae: praescientiam futurorum non esse hominum sed Dei ».

Quia autem solum Deum futurorum scientiam veri nominis habere universalis fert humani generis persuasio, ideo simul apparet quo iure optimo Ecclesia Christi contra modernos errores constanter asseveret firmissimum atque invictum vere propheticae praedictionis valorem, quatenus est divinae revelationis signum certissimum et aetatum omnium atque hominum, etiam huius temporis, intelligentiae maxime accommodatum (1). Signum autem tale, certissimum nempe, iure homines postulare quis negabit quando quis novam ipsis doctrinam fidei tamquam divinitus proponit, abdita credere, ardua facere iubens tamquam Dei auctoritate? Si ergo Deus legatos suos emittit ad perferenda verba divina hominibus, media confirmativa necessaria suis nuntiis conferat necesse est, qua divinitus factae missionis comprobare queant evidentiam. Inter quae insignem tenet locum futuri praesertim contingentis certa praenuntiatio, quia tale quid, utpote in causis tempore praeexistentibus omnino nondum determinatum nec cognoscibile, nisi ab aeterno Deo communicatione accepta, ab homine praesciri omnino nequit. Unde et consentaneum potest videri Deum legatis suis medium confirmativum prophetiae praedictivae concessisse: remque ita factam esse haud ita raro Scriptura testis est atque historia. Sed Christus Dominus extitit primus et principalis doctor multarum veritatum divinarum, Deique ad homines κατ' ἐξοχὴν legatus. Consentaneum inde: Ipsi prae caeteris fuisse concessa media confirmativa necessaria quibus suam divinam missionem probaret, inter quae utique prophetia, utpote medium tam efficax et omnium mortalium intelligentiae accommodatum valde, non defuerit.

Post ea quae vidimus nunc facile erit breviter aliqua subnotare circa quaestionem: in quantum praecise Christus Dominus - positus eius dotibus humano maioribus - aptum fuerit prophetiae, quatenus futurorum denotat praescientiam atque praenuntiationem, subiectum.

Christus Deus simul et homo, propheta extitit in quantum *homo*, non in quantum Deus. Deus enim de futuris non habet praescientiam

---

(1) Cfr. Conc. Vat., Sess. III, cap. 3 (Denzinger, Ench., 1790); Iusiurandum contra err. modernismi (Denz., 2145) et vide S. THOM. AQ., S. C. G., III, 154.

sed potius scientiam: futura Ipsi nulla sunt, sed nobis qui in tempore versamur. Unde si ipse Deus immediate aliquid nobis futurum praenuntiat proprie loquendo non est prophetia « quia in nullo nostrum statum attingit » scilicet temporalem. Ideo neque Christus, quantum Deus, propheta.

Christus homo viator simul et comprehensor, propheta extitit in quantum *viator*, non in quantum comprehensor. Comprehensor enim videbat Dei essentiam. Videns Dei essentiam potuit, idque omnibus beatis excellentius, participare scientiam futurorum divinam aeternam quatenus in Dei essentia aeterna futura tamquam praesentia possunt videri. Sed neque sic Christus statum nostrum attingebat, qui meri sumus viatores, statum potius divinum comprehensor participans. Unde neque ut comprehensor praescientiam prophetae propriam habere potuit, sed scientiam futurorum participative divinam quae propheticam scientiam transcendit (cfr. S. Th., II, 2, CLXXIV, 5). Sed praeter scientiam beatam, Christus, vitam agens mortalem, scientiam viatoris habebat: idest: scientiam humanam sicut nostram, licet longe perfectissimam. Et ad hanc quidem scientiam quod attinet, Christo etiam sicut unicuique nostrum, futura erant remota atque in semetipsis non cognoscibilia. Unde Christus viator sub hoc respectu veram praescientiam de futuris recipere divinitus poterat sicut caeteri prophetarum.

Per unionem denique hypostaticam in Christi unica persona uniebantur Deus revelans et homo propheticam accipiens revelationem. Sanctus quidem Cyrillus Alexandrinus: ὁ Μωσῆ μὲν λαλήσας ὡς θεός συμβιβάζόμενος δὲ παρὰ τοῦ Πατρὸς κατὰ γὰρ τὸ σχῆμα τὸ προφητικὸν εἰ καὶ ἔστι Κύριος (*De ador. in sp. et ver.* 2, M., P. G., LXVIII, 252-253). Sed haec per appropriationem. Opera enim « ad extra », quale est propheticam communicare revelationem non Patris sunt solius sed totius SSimae Trinitatis.

Hisce ergo praecipue Christus Dominus, rex et caput prophetarum caeteros praecedit futurorum praenuntiatores: praeter scientiam prophetalem Deus erat scientia divina, homo comprehensor scientia beata instructus. Homo tamen viator nostrum prophetarumque reliquorum statum participabat. Ideoque praescientiam futurorum accipere poterat, ita tamen ut fontem propheticae revelationis in semetipso portaret Deus simul et homo. Unde et mediatio angelorum, caeteris quidem vatibus in accipienda communicatione divina vix non semper consueta, in Christo propheta superflua apparet. Quae sane sufficiunt ad demonstrandum, ut aptum, ita tamen caeteris longe celsius, praescientiae atque praenuntiationis futurorum subiectum Christum fuisse.

Iam operi finem faciamus necesse est.

Multa quidem quae nisi parce non tetigimus, latius evolvere volupe esset et operae pretium. Sed quia breves sinus oportet, sectemur quod toties ipse Magister: nisi maxime necessaria non proferendo ad intentum scopum adlaborare. Erat autem scopus noster quem inde ab initio praestituimus: Summae portionem parveculam utcumque illustrare, ut inde totum opus, velut e specimine possit diiudicari.

Mortuo iam Thoma, magister quondam eius, sanctus fr. Albertus episcopus superstes, siquando mentio incidisset de illustri suo discipulo dicere fertur solitus: fuisse Thomam lumen mundi et gloriam: fecisse ut superflua forent omnia omnium magistrorum opera usque ad mundi finem.

Id ne inferas inde: nil Thomae discipulis quod faciant remanere.

Est enim magnum opus et pulcherrimum quod Thomistis cuiusvis incumbit aetatis: Ut textum illum codicis theologici, quem notis brevibus delineatum a Magistro acceperunt haeredes legitimi, expedite ipsi legere discant, primum est:

was du ererbt von deinen Vätern hast,  
erwirb es um es zu besitzen.

Nequaquam satis est Thoma, Thoma! clamare ut continuo quis intret in summam Summae sapientiam: opus est sudoris et multarum vigiliarum. Si Thomam laudas, magistrum vocas, caeteris praeferas, recte quidem. Mente tamen teneas et corde volvas antiqui regis sententiam:

Yfs ej af fädrens ära, en hvar har dock blott sin:  
kan du ej spännas bagen, er han ej din!

Denique: non ut ipsi tantum fierent ditiores et sapientiae thesaurum possiderent otiosum, Thomistae haereditaverunt. Quod « sine fictione » didicerunt, restat ut « sine invidia » communicent: Graecis enim ac Barbaris, sapientibus atque insipientibus Thomista debitor est.

Roma, Via S. Vitale, 15.

P. MARCUS ANTONIUS VANDEN OUDENRIJN, Ord. Praed.  
*S. Script. Lic.; Professor in Collegio Pont. Angelico  
ex Provincia Germania infer.*





# DE SCIENTIA BEATA CHRISTI

## COMMENTATIO THEOLOGICA

---

### PROLOGUS.

Intentio huius dissertationis est, thesim de scientia beata in anima Christi, communiter quidem a Theologis propositam, non tamen semper cum debita grâvitate et extensione tractatam, quoad eius existentiam et quoad nexum cum gratia Christi penitius investigare.

Sermonem igitur habebimus:

- 1<sup>o</sup> De existentia et perfectione scientiae humanae in Christo.
- 2<sup>o</sup> De existentia scientiae beatae in Christo.
- 3<sup>o</sup> De relatione gratiae Christi ad visionem beatam.
- 4<sup>o</sup> Quomodo sit Christus simul viator et comprehensor?
- 5<sup>o</sup> Quomodo et quid Christus mereri potuerit?
- 6<sup>o</sup> De valore theologico doctrinae de scientia beata in Christo.

Sequimur autem, ut de se intelligitur, Praeceptorem nostrum Angelicum; cum nullus ex magnis Doctoribus infinitam sapientiam Verbi et naturae humanae ei hypostatice unitae melius et profundius unquam pertractaverit (1). Simul autem et sententiam plurium graviorum Theologorum invocabimus, ut quaestio eo perfectius resoluta maneat.

### ARTICULUS PRIMUS.

#### DE EXISTENTIA ET PERFECTIONE SCIENTIAE HUMANAЕ CHRISTI.

1. Ex duplici natura perfecta in Christo, divina scilicet et humana, necessario sequitur in eo fuisse praeter scientiam divinam veram scientiam humanam, large accipiendo verbum “scientia”, pro qualibet cognitione intellectus humani. Haec propositio est *de fide*, cum S. Scriptura Christo evidenter attribuit operationes intellectus humani, ut sunt admiratio, interrogatio, oratio, et tales, quae actionem intellectus in se claudunt, ut humilitas, obedientia, dilectio etc. Accedit sollemnis Ecclesiae definitio de duabus operationibus in Christo contra Monogenetas;

---

(1) M. GRABMANN, *Seelenleben des hl. Thomas v. Aquin*, 1924, p. 102.

humana vero operatio sine cognitione esse non potest (1). Scientia enim divina, seu intelligere divinum nullomodo supplere potest intellectionem creatam, cum ista sit actio vitalis necessario a vitali principio finito procedens (2).

Ad rem S. Doctor: « Cum scientia pertineat ad divinam naturam et humanam, oportet in Christo ponere duas scientias, unam creatam, aliam increatam » (3). Et revera, aliqua scientia pertinet ad naturam ipsius animae, scil. cognitio primorum principiorum. Et cum Christus assumpsit animam, assumpsit ipsam perfecte intelligentem. Frustra enim assumpsisset intellectum, si iste careret propria operatione, cum unaquaeque res sit propter suam operationem (4). « Ad hoc quod (Christus) in humanitate sapiens esset, oportuit quod scientiam creatam haberet » (5).

2. Non solum necesse est ponere scientiam seu cognitionem humanam in Christo, sed et removenda est ab eo omnis *privativa* imperfectio intellectus. Affirmamus igitur tamquam *doctrinam catholicam* contra Nestorianos, Monophysitas, Agnoetas, nonnullos Adoptianistas posteriores, Calvinum et Zwinglium, sicut et contra huius temporis Rationalistas necnon et quosdam catholicos modernos rationalisticis principiis infectos, *Christum secundum humanam scientiam omnia praeterita, praesentia et futura certitudinaliter cognovisse*, ita quidem ut ipse *statim a principio suae vitae plenitudinem scientiae habuerit*. Etenim in S. Scriptura Christus apparet iam in aetate infantili plenus sapientia et in ipso sine restrictione ad certum tempus suae vitae omnes thesauri sapientiae et scientiae Dei absconditi esse dicuntur. Secreta cordium, totam Legem et omnes Prophetas, praeterita et futura, praesentia et distantia infallibiliter scit, quin unquam litteras didicisset (6). Accedit consensus S. S. Patrum, qui a Christo omnem imperfectionem intellectualem remove-re intendunt, etsi in modo explicandi nondum convenient. Progressum Christi in scientia et sapientia potius in manifestatione externa per signa et effectus, quam in interno profectu inveniunt, ut

---

(1) *Concil. Romanum*. sub S. Agathone, a. 680; *Conc. Oecumen.* VI (Constantinop. III); cf. DENZINGER-BANNWART, *Enchiridion* etc., edit. 13, Nr. 288, 292; cf. Cardin. V. L. GOTTI, *De Incarnatione*, tract. 2. q. 1. dub. 1. § 1; F. DIEKAMP, *Kath. Dogmatik*, tom. 2<sup>3-5</sup>, pag. 253. — (2) III. p. qu. 9. a. 1. ad 1; IOAN. CAPREOLUS, in III. *Sent.* dist. 14. qu. 1. a. I. et II.; IOANNES A S. THOMA, *De inc.* disp. 11. a. 1. nr. 18. J. B. GONET, *Clypeus*, *De inc.* disp. 15. art. 2; GOTTI, l. c. dub. 2. — (3) In III. *Sent.* dist. 14. qu. 2. a. 1. Ad prim. quaest. — (4) III. p. l. c. corp. — (5) 20 de verit. a. 1. ad 7. — (6) MATTH. 16, 8; LUC. 2, 40; 6, 8; IOAN. 1, 48; COLOSS. 2, 3 etc.



videbimus. Verum quidem est, magnum dissensum S. S. Patrum inveniri quoad modum quo Christus ut homo diem iudicii ignorare dicatur. Generalius videntur tamen admittere, ipsum ignorasse hunc diem quatenus virtute humanitatis illum minime cognovit et nobis illum revelare non conveniebat. (1)

De S. S. Patrum consensu quoad perfectionem spiritualem hominis Christi a principio non est dubitandum (2). Sic S. Cyrillus Alex. nomine omnium contra Nestorium loquens scribit: « Quodnam is incrementum (sapientiae) susciperet, in quo sunt omnes thesauri sapientiae, qui supernae gratiae simul cum Deo et Patre largitor est? Quomodo igitur proficere dictus est? Ut ego arbitror, quia Deus Verbum pro incremento et aetate sui corporis divinorum illorum bonorum, quae sibi inerant, manifestationem admetiebatur » (3). Eandem doctrinam proposuit iam antea S. Gregorius Naz.: « Proficiebat enim ut aetate ita et sapientia et gratia, non quod haec in illo incrementum caperent, - quid enim eo, quod a principio perfectum erat, perfectius esse possit? - sed quod haec paulatim detegerentur et elucerent » (4). Si ergo in explicatione aliquarum difficultatum Patres Graeci quandoque diversimode loquuntur, per hoc potius formam et modum solutionis quam doctrinam ipsam tangunt (5). S. Hieronymus vero scribit: « Nullum hominem, excepto eo, qui ob nostram salutem carnem est dignatus induere, plenam habuisse scientiam et certissimam veritatem » (6). S. Augustinus autem confitetur: « Quam plane ignorantiam nullomodo crediderim fuisse in infante illo, in quo Verbum caro factum est, ut habitaret in nobis, nec illam ipsius animi infirmitatem in Christo parvulo fuerim suspicatus,

---

(1) De cognitione diei iudicii cf. S. THOMAS, III. p. qu. 10. a. 2. ad 1. Diversas solutiones huius difficultatis vide breviter apud E. HUGON, *Tract. dogm. De Verbo inc.* p. 209 sequ. — (2) De his confr. auctores, ut D. PETAVIUS, *De theol. dogm., de Incarn.* l. 9. c. 1-4; L. THOMASSINUS, *Dogm. Theol., De Incarn.*, lib. 7 praesert. c. 1-4; M. SCHEEBEN, *Handbuch der Kath. Dogmatik*, tom. 3. p. 176 et sequ.; E. SCHULTE, *Die Entwicklung der Lehre vom menschlichen Wissen Christi bis zum Beginn des Scholastik*, 1914; O. GRABER, *Die Gottesanschauung Christi im irdischen Leben und ihre Bestreitung*, 1920 (qui nonnullas assertiones E. Schulte corrigit); DIEKAMP, *Ueber das Wissen der Seele Christi*, in *Theologische Revue* (1915, p. 97 sequ.): C. v. SCHAEZLER, *Die Lehre von der Scientia beata der Seele Christi*, in *Katholik*, tom. 52 (1872), p. 257 sequ.; CH. PESCH, *Prael. Dogm.* t. 4<sup>3</sup>, p. 141 sequ. — (3) *Contra Nestorium*, lib. 3. c. 4; M., *P. G.* 76. c. 154. — (4) *Orat.* 43 nr. 37; M., *P. G.* 36, c. 547. — (5) Cf. M. B. SCHWALM, *Les controverses des pères grecs sur la science du Christ*, in *Revue Thomiste*, 1904, p. 12 et p. 257, qui disquisitionem ita concludit: Nous ne devons piper aux apparences subtiles de certaines passes dialectiques... sc. Patrum. — (6) *Epist. 36 ad Damas*, nr. 15; M., *P. L.* 22, 459.

quam videmus in parvulis » (1). Non enim admittit pietas christiana, ut Christus primo ex parte cognovisset et postea in sapientia profectus ex toto intellexisset dicatur (2).

Monachus Leporius, ab erroribus pelagianis et nestorianis non immunis, ad instantiam S. Augustini Concilio Carthaginensi a. 426 libellum eiurationis errorum suorum submittebat, qui libellus cum actis Concilii Episcopis Galliae transmissus est. In hoc libello Leporius errorem suum de scientia Christi revocat et in sua confessione fidem Ecclesiae sui temporis profitetur: « (Prius) dixi, ... Dominum nostrum Iesum Christum secundum hominem ignorare. Sed nunc non solum dicere non praesumo, verum etiam priorem anathematizo prolatam in hac parte sententiam, quia dici non licet, etiam secundum hominem ignorare Dominum prophetarum » sc. Christum (3). Alius testis praeclarissimus, inter alios, perfectionis intellectualis Christi est S. Fulgentius, qui illam tamen ita extollit, ut aliquibus excessisse et Christo omniscientiam absolutam et comprehensivam essentiae divinae adscripsisse videatur. Nihilominus potius in modo loquendi quam in doctrina censuram meretur. Expresse enim affirmat, non divinitatem, sed animam Christi Spiritum Sanctum accepisse, non autem ad mensuram, nam ubi mensura esse dicitur, ibi plenitudo perfectionis esse non potest; animam tamen Christi non ita Deitatem cognoscere, sicut haec seipsam videt (4).

Secta Agnoetarum saeculo VI, cuius caput erat Themistius Diaconus Alexandrinus, non solum defectus quosdam naturales per se ex peccato provenientes, sed et ignorantiam Christo attribuit. Contra hunc errorem Patres unanimiter pugnantes, ostendunt talem defectum spirituales nullomodo esse admittendum (5). Ita S. Eulogius, Patriarcha Alex. († c. 607), amicus S. Gregorii M. Papae, ut Photius refert in sua Bibliotheca, hanc haeresim solemniter reprobat, non solum ab Divinitate, sed etiam ab humanitate Christi omnem ignorantiam excludendo (6).

---

(1) *De peccat. merit. et remiss.* lib. 2. c. 29. nr. 48; M., *P. L.* 44, c. 180. — (2) *De divers. Quaest.*, qu. 75. n. 2; M., *P. L.* 40, c. 87. — (3) *Libellus emendat.* nr. 10; M., *P. L.* 31. c. 1229. De Leporio vide GRABER, p. 93; O. BARDENHEWER, *Geschichte der altchristl. Litteratur*, tom. 4. p. 542; I. MARIČ, *Das menschliche Nichtwissen kein soteriologisches Postulat. Beitrag zur Frage über das menschl. Wissen Christi*, 1916, p. 14 sequ. 49 sequ. — (4) *Epist. 14 ad Ferrandum*, nr. 25; M., *P. L.* 65. c. 416. De eius doctrina vide F. A. STENTRUP, *De Verbo incarnato*, 1882, tom. 2. p. 1098. Fulgentium extollit et in sensu catholico exponit THOMASSINUS, *De inc.*, lib. 7. c. 1, 2, 3, 4, 5, 7. Similiter benigne ipsum interpretatur v. SCHAEZLER, l. c. p. 289. — (5) Cf. I. MARIČ, *De Agnoetarum doctrina*, 1914; SCHULTE, op. c. p. 124. — (6) Bibliotheca, cod. 230; M., *P. G.* 103. c. 1082.

« Neque enim humanitas Christi in unam inaccessibilis et substantialis sapientiae hypostasim admissa, quidquam velut rerum praesentium ita futurarum poterit ignorare » (1). Adiungit insuper, humanitati solummodo praecise consideratae, ergo secundum ea quae ipsi *soli* conveniunt, posse ignorantiam adscribi (2). Similiter et Sophronius, Patriarcha Hier. († 638), in sua epistola Synodali ad Sergium Patriarcham Constant. reiicit hunc errorem, Themistium (haeresis) ignorantiae patrem et genitorem et seminatorem nefandissimum vocans, quia iaffirmabat, Christum non ut Deum, sed « secundum quod veraciter homo factus » erat, ignorasse diem consummationis (3). S. Gregorius M. litteris ad Eulogium directis, Agnoetas *haereticos* appellat et declarat doctrinam Eulogii per omnia latinis Patribus concordare. Ad difficultatem vero de die iudicii, respondet quod « in natura humanitatis novit diem et horam iudicii, sed tamen hunc non ex natura humanitatis novit ». Et concludit: « res valde manifesta est, quia quisque Nestorianus non est, Agnoita esse nullatenus potest » (4). Similiter Ioan. Damascenus, testis fidei orthodoxae, affirmat de Christo: « proficiscere autem sapientia et aetate et gratia idcirco dicitur, quod aetate quidem cresceret, per aetatis autem augmentum sapientiam, quae in se erat, in lucem proferret... Qui autem sic eum sapientia et gratia profecisse aiunt, tamquam incrementum acciperet, non a primo carnis ortu unionem asserunt factam esse, nec unionem secundum hypostasim tuentur; verum vanissimo Nestorio potius auscultantes unionem quamdam secundum affectionem et respectum ac nudam inhabitationem prodigiose affirmant, nescientes nec quae dicunt, nec de quibus affirmant (I. Timoth., 1, 7) » (5). Agnoetismus igitur errat circa perfectionem intellectualem animae humanae Christi, illi ignorantiam rerum actualium attribuendo et ideo Themistiani haeretici vocati sunt (6).

Difficultatem parabat quibusdam principium a Patribus saepius repetitum: τὸ ἀπρόσληπτον ἀθεράπεντον, quod est inassumptibile est incu-

---

(1) L. c. — (2) L. c. c. 1083. — (3) Vide M., *P. G.* 87, III, c. 3191. De Eulogio cf. BARDENHEWER, *Patrologie* <sup>2</sup>, p. 506; de Sophronio, ib. p. 497. — (4) *Epist. Lib.* 10, ep. 39; M., *P. L.* 77, c. 1097 sequ. Varias expositiones Patrum de cognitione diei iudicii vid. in *Catena aurea S. Thomae ad Marc.*, 13, nr. 7. — (5) *De fide orth.*, l. 3, c. 22; M., *P. G.* 94, c. 1087. — (6) Contra aliquos modernos, agnoetas ab errore excusare volentes (ut I. RIVIÈRE, *Le problème de la science humaine du Christ*, in *Bulletin de littérature ecclésiastique*, Toulouse, 7, 1915-16), cf. MARIÈ, op. cit. p. 43 sequ.; DIEKAMP, l. c. p. 100; GRABER, op. cit., p. 95 sequ., qui agnoetas ratione praedicta damnatos fuisse sustinent. Obiectiones agnoetarum solutas vide apud PESCH, op. cit. pag. 156.



rabile. Ex quo sequi videbatur, Verbum debuisse non solum intellectum assumere, quod contra Apollinaristas definitum fuit (1), sed et defectus intellectus nostri, ergo et ignorantiam. Attamen considerandum est, Verbum defectus illos tantum assumpsisse, qui ordinantur ad finem incarnationis, qui est satisfactio pro peccatis, et qui requiruntur ad fidem de veritate naturae humanae adstruendam, et ulterius illos in quibus Christus potuit esse exemplum virtutis (2). Cum ergo ignorantia non ordinetur ad ista tria, Verbum illam eo minus assumere debuit, cum venerit ad ignorantiam nostram tollendam, quae per ignorantiam minime auferri potuit (3). Quod autem dicitur, quod Verbum assumpsit nostram ignorantem naturam, hoc intelligitur de natura secundum rationem speciei, non autem prout habet in Christo ordinem ad hypostasim divinam, ex qua potius convenit ei plenitudo scientiae (4).

Apposite S. Anselmus: « Illa hominis assumptio in unitatem personae Dei nonnisi sapienter a summa sapientia fiet; et ideo non assumet in homine, quod nullomodo utile, sed valde noxium est ad opus quod idem homo facturus est. Ignorantia namque ad nihilum illi utilis esset, sed ad multa noxia; quomodo enim tot et tanta opera quae facturus esset, faciet sine summa sapientia, aut quomodo illi homines credent, si eum scient nescium? » (5). Nec est necessarium ad sanationem naturae humanae, dicit Angelicus, ut omnes et singulos defectus eiusdem assumat. Nam « sicut Deus curavit omnes in hoc, quod assumpsit naturam in qua omnes conveniunt, ita curavit omnes defectus in hoc, quod assumpsit illos defectus, in quibus omnes conveniunt; ex quibus quasi causis primordialibus alii oriuntur » (6). Merito igitur S. Bernardus fidem totius Ecclesiae profitetur, de scientia Christi scribens: « Virum autem dixerim fuisse Iesum non solum iam cum diceretur vir propheta, potens in opere et sermone (Luc., 24, 15), sed etiam cum tenera adhuc infantis membra Dei mater blando vel foveret in gremio vel gestaret in utero. Vir igitur erat Iesus necdum etiam natus, sed sapientia, non aetate... Neque enim minus habuit sapientiae vel potius non minor fuit sapientia Iesus conceptus quam natus, parvus quam magnus. Sive ergo latens in utero, sive vagiens in praesepio, sive iam grandiusculus interrogans doctores in templo, sive iam perfectae aetatis docens in populo, aequae

---

(1) *Conc. V. oecum.* (Constantinop. II) can. 4, DENZIGER, nr. 216. Postea eadem doctrina clarius fuit proposita a *Conc. Vienn.* contra Petr. Ioan. Olivi, DENZ. nr. 480, et ab EUGENIO IV in Decr. pro Iacobitis, ib. nr. 710. Cf. III. p. qu. 5. a. 4. et qu. 6. a. 2. — (2) III. p. qu. 14. a. 1. — (3) III. p. qu. 15. a. 3. — (4) Ib. ad 1. — (5) *Cur Deus homo*, l. II c. 13; M., P. L. 158, c. 413. — (6) In III. Sent. dist. 15. qu. 1. a. 2. ad 2; III. p. qu. 14. a. 4 ad 1.

profecto plenus fuit Spiritu Sancto. Nec fuit hora in quacumque aetate sua, qua de plenitudine illa, quam in sui conceptione accepit in utero, vel aliquid minueretur, vel aliquid ei adiceretur; sed a principio, inquam, plenus spiritu sapientiae et intellectus ». Verba vero S. Scripturae de profectu Christi in sapientia explicans subdit: « nam quod de sapientia et gratia hic dictum est, non secundum quod erat, sed secundum quod apparebat, intelligendum est: non quia videlicet aliquid ei novum accederet, quod antea non haberet, sed quod accedere videretur, quando volebat ipse, ut videretur » (1).

3. Quae omnia breviter complectitur Aquinas: « In sapientia et gratia aliquis potest proficere dupliciter: uno modo secundum ipsos habitus sapientiae et gratiae augmentatos, et sic Christus in eis non proficiebat; alio modo secundum effectus, in quantum scilicet aliquis sapientiora et virtuosiora opera facit. Et sic Christus proficiebat sapientia et gratia, sicut et aetate, quia secundum processum aetatis perfectiora opera faciebat, ut se verum hominem demonstraret et in his quae sunt ad Deum, et in his quae sunt ad homines » (2).

Doctrina haec de plenitudine intellectuali animae Christi statim a principio suae vitae, quae implicite iam in Concilio V oecum. can. 12 continetur (3), confirmatur per Decr. S. C. S. Officii *Lamentabili*, d. d. 3. Iulii 1907, prop. 32, 33, 34, 35, quibus error Modernistarum, limites aut errorem in scientia humana Christi invenire volentium, damnatur (4). Item, idem S. Officium die 5. Iunii 1918 declaravit, duas sequentes propositiones: « Nec certa dici potest sententia, quae statuit animam Christi nihil ignoravisse, sed ab initio cognovisse... quae Deus scit scientia visionis », et: « Placitum quorundam recentiorum de scientia Christi limitata, non est minus recipiendum in scholis catholicis, quam veterum sententia de scientia universali », *tuto doceri non posse* (5).

## ARTICULUS SECUNDUS.

### DE EXISTENTIA SCIENTIAE BEATAE IN CHRISTO.

§ 1. - Possibilitas visionis beatae in anima Christi. Quid quaeritur?

4. Remota omni imperfectione privativa a cognitione humana Christi ad thesim nostram propius accedamus. Scientia humana Christi secundum communem Thèologorum doctrinam est triplex: *beata*, qua anima

---

(1) *Homil. super « Missus est »*, II. nr. 9 et 10. — (2) III. p. qu. 7. a. 12. ad 3; vid. qu. 12. a. 2. Varias expositiones Patrum v. in *Catena aur. S. Thomae in Luc. c. 2*, v. 52. — (3) DENZ., nr. 224. — (4) Ib. nr. 2032-2035. — (5) Ib. nr. 2184, 2185.

eius videt immediate ipsam divinam essentiam, a qua et ipsa anima beata vocatur; *infusa*, qua cognoscit res per species divinitus infusas, in qua assimilatur quoad modum cognitionis ipsis angelis; et *acquisita*, qua cognoscit modo connaturali intellectui humano per abstractionem intellectus agentis a phantasmatibus. Hanc ultimam scientiam ponimus in Christo non solum ratione conversionis ad sensibilia, qua plura experiri diceretur, sed etiam quantum ad actum et habitum scientiae operatione propria intellectus agentis. Deus enim nihil frustra facit in natura. Nisi autem haec vera scientia admittatur, intellectus agens non haberet propriam operationem, et sic Christo aliqua operatio connaturalis deesset, vel saltem actio intellectus agentis, quae est illuminare phantasmata, esset otiosa, utpote nihil abstrahens a sensibilibus (1). Secundum hanc ergo scientiam concedimus Christum quaedam revera ignorasse seu nescivisse et secundum hanc cognitionem verum progressum in Christo admittimus. Et sic salvatur perfectio naturae humanae Christi et faciliter solvuntur omnes difficultates ex textibus S. Scripturae praesertim a nonnullis auctoribus modernis allatae contra perfectionem cognitionis eius et specialiter etiam contra eius scientiam beatam et conciliantur diversi modi loquendi S. S. Patrum et antiquorum Scriptorum in hac quaestione theologica. (2)

In hac nostra dissertatione, omissis scientia infusa et acquisita, unice de scientia beata Christi sermonem habebimus et quidem tum propter gravitatem quaestionis in se, tum etiam propter difficultates, quae contra traditionalem doctrinam, saepius ex superficiali consideratione rei, motae fuerunt. Ex theologica expositione thesis nostrae argumenta adversariorum soluta apparebunt.

Supponitur dogma fidei, visionem immediatam divinae essentiae ex parte intellectus creati esse possibilem, non quidem potentia aliqua positiva connaturali ipsius creaturae, sed potentia eius obedientiali passiva, qua capax est, ut a Deo ad hanc sublimissimam actionem elevetur (3).

---

(1) III. p. qu. 9. a. 4; qu. 12, a. 1, ubi revocat quae III. Sent. dist. 14. qu. 3. a. 3. qu.<sup>5</sup>. c. et ad 3 docuit. S. BONAVENTURA, *In III. Sent.* d. 14. a. 3. qu. 2 et alii, sicut Fr. SUAREZ, *In III p., De inc.* disp. 30. s. 2, cui adhaeret STENTRUP, op. cit. p. 1082 sequ., negant veram scientiam acquisitam in Christo, solam experimentalem per conversionem ad sensibilia admittentes, habitum autem scientiae acquisitae per infusionem ipsum habere affirmant. SCHEEBEN, op. c. p. 186 eidem sententiae favens perperam dicit eam esse quasi omnium theologorum. Cf. SALMANTIC., *disp.* 22. dub. 1; clare et breviter CAR. R. BILLUART, *de inc.* diss. 12. — (2) III. p. l. c. a. 2; cf. de argumentis Exegesis modernae Cardin. L. BILLOT, *De Verbo inc.*<sup>4</sup>, pag. 233. — (3) Cf. de elevatione naturae creatae ad ordinem supernaturalem et specialiter intellectus creati ad visionem Dei inter recentiores ante omnia R. GARRIGOU-LAGRANGE, *De Revelatione*,<sup>2</sup> I. p. 370 et sequ., qui argumentis supremis materiam pertractat.



Non est autem possibile, ut anima creata videat divinam essentiam actione increata ipsius Dei, cum talis *una* operatio Dei et intellectus creati unicum principium *quo* operationis, ergo unam naturam exigeret. (1) Christus ergo ut Deus est beatus beatitudine increata, sed praeter istam oportet in eo ponere beatitudinem creatam, i. e. actionem aliquam eius intellectus, in qua eius beatitudo formalis consistit. (2) Secundum cursum ordinarium divinae providentiae purus homo in hac vita Dei essentiam videre non potest. Potest tamen Deus miraculose et prorsus supernaturaliter mentem alicuius in hac vita viventis elevare ad visionem suae essentiae, cum in hac materia tota ratio facti sit potentia supernaturalis Dei. (3) Cum ergo maximum miraculum sit unio Dei naturae humanae in persona, et cum maius sit uniri Deo secundum esse personale quam secundum visionem seu beatitudinem formalem, (4) ut infra melius videbimus, concluditur de maiori ad minus, Deum potuisse secundum suam potentiam absolutam, qua et mysterium incarnationis operatus est, animam Christi in hac vita ad visionem beatam elevare et quidem habitualiter, ergo a principio suae conceptionis.

Non ergo de possibilitate, sed de convenientia et facto scientiae beatae in anima Christi a principio suae conceptionis in praesenti disputatione loquimur. Nec intendimus de extensione visionis ex parte obiecti inquirere; hoc unum tantum declarando tamen, animam Christi utpote finitae virtutis divinam essentiam comprehendere in sensu stricto minime posse (5).

## § 2. - Brevis conspectus historicus quaestionis.

5. Sicut autem aliae quaestiones theologicae, ita et praesens evolutionem quamdam temporis decursu subiit, quam breviter hic tangere volumus. Non dubitamus affirmare, illos scriptores, qui vitam internam spirituales aut intellectualem Christi *unice* ex narrationibus biblicis pure ut documentis historicis resolvere volunt, sacrarium hoc, utpote maximum problema, penetrare non posse. (6) Sancti tamen Patres, Scriptores ecclesiastici approbati et Theologi catholici sub continuo influxu Spiritus Sancti, qui Ecclesiae promissus est, ut illam in omnem veritatem inducat et in ea maneat, (7) etiam hanc partem vitae psychologicae ipsius Salvatoris nobis patefacient.

---

(1) Praeter auctores iam supra citatos vid. de hac quaestione Cardin. I. LUGO, *De inc.*, disp. 18; SUAREZ, *De incarn.*, disp. 24, sect. 2; SALMANTICENSES, *De Incarn.*, disp. 17. dub. 12. — (2) III. p. qu. 9. a. 1 ad 1 et a. 2. ad 2. ad 1. — (3) I. p. qu. 12. a. 11; 10 de verit. a. 11. — (4) III. p. qu. 10. arg. 1; in III. Sent. d. 13. qu. 3. a. 1, arg. s. c. 2. — (5) III. p. qu. 10. a. 1; 20 de verit., a. 5. — (6) Vid. SCHULTE, op. cit. p. 1. — (7) MATTH. 28, 20; IOAN. 14, 16. 26; 16, 13.

Non est dubium, doctrinam de visione beatifica in anima Christi durante vita sua, S. S. Patribus *saltem implicite* cognitam fuisse. V. Kwiatkowski in sua dissertatione de praesenti materia optime elaborata (1) per paginas 50 exponit sententiam Patrum usque ad Ioan. Damascenun (+ 754) et triplicem statum in evolutione huius doctrinae distinguit: in *primo* (saec. I-IV) consideratur in conditione pacificae, - melius diceretur virtualis - possessionis, quia in hac periodo veritas ista nondum scientifice discussa in alia, scilicet de perfecta unione naturae humanae cum Verbo, includitur. In *secunda* periodo (saec. IV-V) haec scientia in statu controversiae contra Arianos, Apollinaristas et Nestorianos invenitur, ubi Patres quandoque haesitantes, imperfectiones in S. Scriptura Christo adscriptas explicare intendunt. In *tertia* (saec. V-VII) doctrinam hanc iam distinctius cognoscere videntur, ut ex eorum scriptis contra Monophysitas et Agnoetas apparet. Non tamen omnibus Theologis evidenter apparet, Patres de cognitione immediata Divinitatis in Christo loquentes illam *humanae naturae* ut *proprio principio* adscribere voluisse. Petavius v. gr. affirmat: perpauca sunt eorum expressa et nominatim de suprema ante mortem et resurrectionem Christi felicitate concepta testimonia. (2)

*Implicitè* tamen Patres agnoscere istam scientiam ex eo etiam constat, quia tribuunt animae humanae scientiam simpliciter perfectam, incapacem omnis augmenti; quod vix affirmari posset, si visio beatifica Christo denegaretur. Insuper Patres naturam humanam per unionem hypostaticam deificatam, glorificatam fuisse docentes, simul et concedunt, cognitionem ipsius Deitatis non posse Christo negari, quin dignitati ipsius Verbi derogetur. (3)

Inveniuntur tamen et textus, quos vix aliter quam de visione beata intelligere possumus. Sic S. Leo M. Papa dicit, quod Verbum naturam assumptam sic beatificat, « ut glorificata in glorificante permaneat ». (4) S. Augustinus explicans verba Christi apud Ioannem in cap. 17, 5, de claritate sua apud Patrem, hanc illum semper habuisse nec unquam amisisse affirmat, et Patrem hanc claritatem Christo restituere dicitur, in quantum membra eius eiusdem claritatis notitiam amissam recuperant. (5) Item alia vice ait: « Potuit Deus ita suscipere humanam substantiam, ut una persona fieret ac sic filius hominis, qui erat in terra per

---

(1) VINC. KWIATKOWSKI, *De scientia beata in anima Christi*, Leopoli-Varsoviae, « Ksiaznica Polska ». 1921. — (2) Loc. cit. c. 4. n. 5. THOMASSINUS vero op. cit. lib. 7. cap. 4 et 8, contrarie opinatur. — (3) Vide de his v. SCHAEZLER, in *Katholik*, l. c. p. 262 sequ.; I. KNABENBAUER, *Ein Kapitel aus dem Leben Iesu*, in *Stimmen aus Maria Laach*, tom. 16. 1879, p. 4 sequ. — (4) *Epistol. 35 ad Iulian.*, c. 2; M., *P. L.* 54, c. 806-7. — (5) *In Psalm. 15*, n. 5. M., *P. L.* 36, c. 145.

carnis infirmitatem, idem ipse esset in caelo per participatam carni divinitatem » (1). “Esse in caelo, non corporaliter, sed spiritualiter et intellectualiter de carne, i. e. de natura humana Christi intelligendum est. Idem Augustinus allegorice resurrectionem Lazari interpretans dicit, solius Christi faciem in hac vita non fuisse implicatam linteis et sudario, ut eum aliquid lateret, cum nos nunc videmus in speculo et in aenigmate, postea autem facie ad faciem (2). Fulgentius autem expresse dicit, quod si iam angeli et sancti homines, qui sunt filii adoptivi, vident Deum intuitive, hoc eo minus denegari potest Christo, qui Unigenitus Dei est. (3)

Luculentum, ut videtur, testimonium visionis beatificae, Petavio non cognitum, invenitur apud *Leontium Byzantinum* († c. 543) in suo opere contra Nestorianos et Monophysitas. Iulianus Halicarnassus († c. 518), caput Monophysitarum, incorruptibilitatem corpori Christi attribuerat, eam fere, quam habuit Adam in statu innocentiae. Leontius, in theologica scientia aevo suo facile princeps, confutat hanc opinionem et illam impugnando expresse affirmat, quod humanitas Christi omnes naturales proprietates, omnemque perfectionem substantiae nostrae, — sine peccato tamen, possidebat et « omnia bona ex Verbo participavit et ipsum fontem bonorum, Verbum scilicet habens » (4). Item docet, Christum fuisse liberum a peccato, plenum sanctitate, esse unum Filium Dei, in eoque clarissime apparere proprietates Filii Dei, a quibus *beatitudo divelli non potest* (5). Beatitudo autem saltem includit visionem, de qua loquimur. — Alii Patres et Scriptores usque ad saec. XII plus minusve doctrinam supra expositam defendunt (6).

---

(1) In l. 1. *De pecc. merit.* c. 31, M., *P. L.* 44, c. 144. Vide de hoc textu v. SCHAEZLER, l. c. p. 390. — (2) *De div. quæst.* 83, qu. 65; M., *P. L.* 40, c. 60. Hunc textum Augustini etiam PETAVIUS, l. c. de visione faciali intelligit. — (3) *Epist. 14 ad Ferrandum*, qu. 3; M., *P. L.* 65, c. 416. Plura de Fulgentio v. apud THOMASSINUM, l. 4. c. 1 et sequ. — (4) *Contra Nest. et Monoph.*, l. 2, M., *P. G.* 86<sup>a</sup>. c. 1338. — (5) L. c. c. 1354. — De Leontio vid. WETZER UND WELTE, *Kirchenlexikon*, t. 7, c. 1821, ubi breviter a F. Soofs, aliisque scriptoribus de eo testimonia indicantur. Item, BARDENHEWER, *Patrologie*<sup>2</sup>, p. 480. — De errore Iuliani, *idem Auct. in Geschichte der Altchristl. Litteratur*, t. 4, p. 417; Cardin. I. HERGEMROETHER-J. P. KIRSEH, *Handbuch der allg. Kirchengeschichte*<sup>5</sup>, tom. 1, p. 644; Episc. C. I. HEFELE, *Conciliengeschichte*, t. 2<sup>2</sup>, p. 573; WETZER UND WELTE, l. c. t. 1, c. 1008. — M. IUGIE, in quaestione *de haeresibus christologicis* versatissimus, loquendo de hoc testimonio Leontii affirmat: « A partir de cette époque, la doctrine de la science parfaite de l'âme du Christ et aussi, *implicitement au moins*, celle de sa gloire et de sa béatitude surnaturelle ne firent plus de doute pour la théologie byzantine, et l'opinion des Agnoètes (de qua supra) fut cataloguée parmi les hérésies » (*Revue des sciences phil. et théol.*, 1921, p. 557). — (6) Textus ex eorum scriptis citatos vid. apud GRABER, p. 15 sequ. et p. 100-104.



6. Tempore Theologiae Scholasticorum ea quae a Patribus disseminata et quandoque occasionaliter dicta fuerant, systematice ordinanda et scientificè elaboranda erant. Sensus fidei totam inquisitionem huius periodi illustrans et vivificans, naturaliter perducebat ad professionem scientiae beatae Christi, quae saeculis praecedentibus quasi sub modio disputationis cum haereticis latebat. Etenim impossibile est ut admitatur, Doctores scholasticos, viros traditionis christianae aemulatores solertissimos, aliquid prorsus novi voluisse in Theologiam introducere. Vix credibile enim est, ut doctrina tanti momenti universaliter ab omnibus acceptari potuisset, nisi praeexistisset in publica scientifica conscientia ipsius Ecclesiae. Omnis enim innovatio quoad doctrinam magnam oppositionem secum ferre solet. Scholastici ergo Doctores non quid novi, sed veterem veritatem novo et clariori modo evolutam argumentis solidis nobis patefaciebant.

Primus inter Magistros medii aevi hanc sententiam aperte proponit Hugo de S. Victore († 1141) et quidem tum in opere *De Sacramentis*, quam in *Summa sententiarum*, evidenter affirmans Christi animam ab initio plenam beatitudinem et gaudium perfectum habuisse Deumque vidisse. (1) Plures quidem erroris accusant Hugonem ac si sapientiam increatam Dei animae Christi attribuire voluisset. Cum autem expresse dicat, hanc sapientiam Deo per naturam, Christo vero per gratiam inesse, benignius eius verba interpretari possunt. (2)

Exinde doctrina de visione beata Christi communiter et indiscussibiliter in scholis omnibus, non solum ergo in schola traditionali thomistica, defendebatur, praesertim a tempore Petri Lombardi, Magistri Sententiarum († 1164) (3) et Magistri Rolandi, postea Alexandri III († 1181) (4), qui hanc sententiam expresse proponebant. Toto enim hoc tempore usque ad finem saec. XVIII admittebatur principium christologicum, quod *Deus tantam gratiam Christo contulerit quantam potuit; potuit autem ei conferre summam gratiam, ergo et visionem*. (5) Imo auctores thesim nostram plerumque quasi quid notum et indubitatum simpliciter admittunt. (6) Nec oportet immorari in citatione

---

(1) Textus vide apud GRABER, p. 16-17. — (2) PETAVIUS, l. c. n. 1. Hugonem errasse dicit. Similiter v. SCHAEZLER, l. p. c. 289, nec totaliter eum excusat SCHEEBEN o. c. p. 180. Textus ambiguos Hugonis vid. apud Episc. L. JANSSENS, *De Deo-Homine*, p. 1. p. 440. — (3) PETRUS LOMB., *III. Sent.* dist. 18. et dist. 26. — (4) Vid. A. GIETL, *Die Sentenzen Rolands*, 1891, p. 188. — (5) Ita I. DUNS SCOTUS, in *III. Sent.* dist. 13. qu. 4. n. 9 (ed. Vivés t. 14, p. 463). — (6) Ita ALEXANDER HAL. *Summa Theol.* III. p. q. 13. art. 1, 2, 5; GUILLELMUS ANTISSIOD., *Summa aurea*, lib. III. tr. 1. c. 5; GUIL. DURANDUS, in *III. Sent. dist.* 12. q. 2: « sicut communiter ponitur » dicit.

textuum, cum opera auctorum in manibus omnium versantur. Sufficiat tantum notare, adhuc Petrum Gazzaniga in suis *Praelectionibus theol.* Venetiis 1803 publicatis thesim de visione beata *ex omnium Theologorum suffragio confirmare* (1).

7. Novatores saeculi xvi caeco odio contra Theologiam scholasticam, tamquam turrin firmissimam veritatis revelatae, repleti (2), sicut in aliis quaestionibus ita et in praesenti a traditione defecerunt. Itaque Lutherus, Zwinglius, Martinus Bucerus, Calvinus de scientia Christi prorsus heterodoxa docuerunt (3). Exeunte vero saeculo xviii, cum spiritus Gallicanismi, Iansenismi, Febronianismi et Iosephismi nonnullas partes etiam scholarum catholicarum infecisset, eliminata e cathedris Theologia scholastica et sensu traditionis ecclesiasticae paulatim evanescente, etiam in tractatu de scientia Christi non pauci auctores novas vias ingrediebantur.

Primus, ut refert M. Dobmayer († 1803), qui in dubium revocavit visionem beatam in Christo pro toto tempore vitae suae, fuit B. Sattler († 1797) ex-Iesuita, (4) cui subscribit ipsemet Dobmayer, quamvis pro illo tempore adhuc theologus catholicus dicendus (5). Sub influxu ipsius B. Sattler, G. Hermes († 1831) eo pervenit, ut visionem beatam in Christo usque ad eius ascensionem negaret, narrationibus biblicis, ut ipse affirmat, ad hoc impulsus. Sicut Hermes. ita A. Günther († 1863) (6) ex falsa notione personae, quam in conscientia sui ipsius reponit, exordiens, hac Christi humanitatem in principio caruisse affirmat, sed postea ex dynamica unione divinitatis, ad illam paulatim pervenisse dicit; consequenter in principio humanitas Christi suam Deitatem non cognoscebat. Horum vestigiis insistebant multi viri in Germania, ex quibus quidam, de restauratione catholica benemeriti, integritatem tamen doctrinae catholicae non in omnibus sunt assecuti; ut Ioan. Baltzer, Fr. Petr. Knoodt, qui postea a fide defecerunt; H. Klee, Fr. Dieringer, Fr. X. Linsenmann, P. Schanz et alii. Etiam inter expositores S. Scripturae quidam adversarii visionis beatificae inveniuntur, ut Episc. I. Laurent, L. Zill, Lic. Knittel, A. Maier, etc. Maiori apparatu scientifico reiicit doctrinam traditionalem H. Schell

---

(1) Tom. 5. p. 269. — (2) De hoc odio vid. H. DENIFLE-A. M. WEISS, *Luther u. Luthertum*, t. 2. p. 42, 307, 499. — (3) Contra hos egregie disputat B. Cardin. R. BELLARMINUS, *De Christo Capite*, lib. 4. c. 1. sequ. — (4) Cf. H. HURTER, *Nomenclator*, tom. 5. p. 273, De erroribus Sattler circa incarnationem vide v. SCHAEZLER. *Das Dogma von der Menschwerdung*, 1870, p. 213. — (5) HURTER, ib. p. 649. — (6) De his duobus v. WETZER UND WELTE, *Kirchenlexikon*, t. 5. c. 1324, 1875. De aliis hic citandis similiter vid. ibid. sub nominibus propriis et apud HURTER, in *Nomenclator*.

(† 1912) (1). Fr. Kiefl, defensor temerarius sententiarum ipsius Schell, quaestionem de visione beata campum liberum in Theologia nominat. (2)

Sed et aliis in regionibus doctrina traditionalis paulatim neglecta fuerat. Cardin. I. Franzelin refert, Romae anno 1866 publicatum fuisse opusculum: *Vie intérieure de le Très-Sainte Vierge*, in quo auctor anonymus defendit, Patrem Aeternum Filio suo incarnato tantum post resurrectionem revelasse missionem eius et alia cum eius munere messianico connexa (3). Episc. E. Bougaud in prima editione sui operis: *Le Christianisme et les temps présents*, affirmat doctrinam anteriorem de scientia Christi paulatim obsolere: hodie namque Christum considerari, ut infantem carentem conscientia sui ipsius, perenni evolutioni, quae neque in caelo finitur, sed per aeternitatem continuabitur, subiectum (4). Similiter adversatur visioni beatae iam citatus J. Rivière, qui hanc quaestionem remote tantum cohaerere cum revelatione affirmat et tantum valorem scientificum habere, quantum argumenta philosophica probant. J. Lebreton dicit Christum pro fine incarnationis voluisse quaedam non considerare, ita ut actualiter aliqua ignoraverit (5). Adversariis scientiae beatae adnumerandi sunt plures ex modernis scriptoribus, qui de vita Christi tractando hanc cognitionem in eo non inveniunt et Textum Sacrum quasi unicum fontem in hac materia prae oculis habent, exclusa vel saltem non considerata expositione eius traditionali, secundum eorum principium: l'exégèse passe avant le raisonnement. Ita et Archiepisc. E. J. Mignot scientiam in Christo limitatam admittit, affirmans Christum diem iudicii ignorasse, ergo a fortiori caruisse visione beata (6). Cum autem effrenata haec libertas scribendi et loquendi decretis novissimis S. Sedis cohibita fuerit, a nominandis aliis auctoribus superseedere possumus. Theologi tamen melioris notae semper fideles remanse-

---

(1) In opere: *Katholische Dogmatik*, tom. 3. parte 1. pag. 105 sequ. Opus cum aliis tribus scriptis eiusdem auctoris die 23. febr. 1899 in Indicem libr. prohibitorum relatum. Eius argumenta latine exposita vid. apud JANSSENS, l. c. p. 418. — (2) In suo opere: *Die Stellung der Kirche zur Theologie v. H. Schell*, 1908, quem tamen egregie refutat E. COMMER, *Die jüngste Phase des Schellstreites*, 1909. — (3) *De Verbo incarnato*, p. 423. In eodem libello alia prorsus mira heterodoxa continentur, ut pag. 381 idem Franzelin narrat, sc. B. V. fuisse adiutricem et sponsam Patris Aeterni partemque habuisse in faecunditate Patris generando Filium. Vides ergo, errorem circa scientiam Christi non remanere solum apud illam impugnantes. Etenim et alii adversarii scientiae beatae in multis aliis a veritate deviarunt. — (4) Tom. 3. Paris, 1878, p. 449, 453, 460. In posterioribus editionibus tales propositiones omissae sunt. — (5) *Les origines du dogme de la Trinité*, 1910, p. 469; tamen 1918 in art. *L'ignorance du jour de jugement*, in *Recherches de science religieuse*, Paris, 1918, pag. 287, mutat suam sententiam priorem. — (6) Cf. A. HUTIN, *Le Père Hyacinthe*, Paris, 1924, p. 277.



runt doctrinae traditionali in scholis receptae, ut ex decursu dissertationis patebit.

8. Antequam vero expositionem scholasticam thesis nostrae aggrediamur, inculcare oportet, quaestionem istam esse *prorsus theologicam*. Incarnationis enim mysterium « inter divina opera maxime rationem excedit, nihil enim mirabilius excogitari potest divinitus factum, quam quod verus Deus, Dei Filius, fieret verus homo. Et quia inter omnia mirabilissimum est, consequitur, quod ad huius maxime mirabilis fidem omnia alia mirabilia ordinantur, quum id quod est in unoquoque maximum causa aliorum esse videatur » (1). Ea ergo quae Verbum incarnatum spectant, non sunt mensuranda ratione sola humana, quasi nos eius naturam, vitam internam, moralem aut intellectualem mediis naturalibus, ex historia et psychologia religionum, ex moribus aut cultura populorum, aut unice ex Sacris Litteris reconstruere possemus. Non ergo illud a priori in hac materia est ut verius approbandum, quod primo aspectu intellectui nostro sensibilibus affecto facilius apparet; sed quod hoc mysterium, a saeculis absconditum in Deo, secundum principia supernaturalia intimius penetrat harmoniamque maiorem in Verbo incarnato invenit. Erroris ergo occasio pro pluribus ex modernis in hac materia proprie in hoc consistebat, quod Christum ad modum aliorum hominum resolvunt in sua elementa humana, ut dicunt, “ psychologica », etsi non negando, tamen minus debito attendendo ad Personam divinam, cui natura humana eius substantialiter unita est. Conclusiones ergo tali methodo essentialiter falsa in hac materia deductae dignitati Verbi incarnati congruere minime possunt (2).

Quantum igitur ad scientiam beatam, intendimus non solum argumentis theologicis probare Christum in hac vita sua statim a principio conceptionis fuisse in possessione visionis beatificae, sed etiam volumus, ut Theologum decet, ostendere intellectum huius mysterii, explicando *quomodo* haec thesis sit vera (3) ut sic credendo videamus et videndo credamus.

### § 3. - Argumenta pro existentia visionis beatificae.

#### a) *Ex plenitudine gratiae Christi.*

9. Primum argumentum pro visione beata Christi desumunt Theologi ex textu classico S. Ioannis in suo Evangelio: *Verbum caro factum est*,

---

(1) 4 Contra Gent. c. 27. — (2) Vid. hoc argumentum apud ad I. B. HEINRICH-C. GUTBERLET, *Dogmatische Theologie*. tom. 7. p. 738. Cf. quae praeclara scribit de persona Christi A. M. WEISS in suo opere *Iesus Christus*, 1922, p. 86 sequ. — (3) Cf. Quodlib. 4. art. 18.

*et habitavit in nobis: et vidimus gloriam eius, gloriam quasi Unigeniti a Patre plenum gratiae et veritatis* (1). Non dubitamus lectionem Vulgatae, quae verba “ plenum gratiae et veritatis „ ad “ Verbum caro factum est „ refert, esse legitimam, non obstante quod textus graecus illa in casu nominativo legit, scil. πλήρης τῆς χάριτος καὶ ἀληθείας. Haec difficultas etiam ab Exegetis solvitur dicendo, quod verba antecedentia: καὶ ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ, δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός, parenthetice legenda sint, ita quod verba ὁ πλήρης, etc., immediate pertineant ad priorem partem propositionis λόγος σὰρξ ἐγένετο, etc. (2).

Caeterum textum hunc de Verbi natura humana intelligendum esse omnium Theologorum sententia, qui de hac materia scripserunt, confirmatur. Ex hoc enim loco probant omnes plenitudinem gratiae in Christo. Duplex autem est unio seu coniunctio hominis ad Deum: prima per actionem, seu per charitatem et eius radicem sc. per gratiam sanctificantem, et secunda per unitatem hypostasis seu personae, et haec est propria Iesu Christi (3). Utraque unio secum fert in Christo plenitudinem sanctitatis, prima gratiae creatae, altera vero sanctitatis substantialis, ut suo loco adhuc explicabitur (4). Loquendo nunc de plenitudine gratiae Christi ad sensum Evangelistae, intelligimus gratiam creatam in anima eius, et hanc nominamus perfectissimam, seu simpliciter plenam.

Etenim: « decebat ut natura humana assumpta a Verbo Dei imperfecta non esset. Omne autem quod est in potentia est imperfectum, nisi reducaturn ad actum » (5). « Christo debemus attribuere secundum animam omnem perfectionem spiritualem, quae sibi attribui poterit » (6). Gratia igitur in anima Christi imperfecta esse minime potuit, ideo ponimus in ea plenitudinem gratiae. « Ex parte ipsius gratiae dicitur esse plenitudo gratiae ex eo, quod aliquis pertingit ad summum gratiae et quantum ad essentiam et quantum ad virtutem; quia scil. habet gratiam et in maxima excellentia, qua potest haberi et in maxima extensione ad omnes gratiae effectus. Et talis gratiae plenitudo est propria Christo » (7). Affirmamus insuper gratiam creatam Christi (nam de gratia unionis hoc omnes admittere debent) esse quodammodo infinitam. « Alio modo potest considerari (gratia Christi) secundum propriam rationem gratiae, et sic gratia Christi potest dici infinita, eo quod non limitatur, quia scil. habet quidquid potest pertinere ad rationem gratiae et non datur

---

(1) Cap. 1, 14. — (2) I. KNABENBAUER, *In Evang. sec. Ioann.*, p. 84, post I. MALDONATUM in *h. l. Ioann.*, ed. Moguntiae, 1874. p. 418. — (3) Compend. Theol. c. 214. — (4) III. p. qu. 2. a. 10; qu. 6. a. 6. — (5) III. p. qu. 9. a. 3. — (6) In III. Sent. d. 18. qu. 1. a. 3. — (7) III. p. qu. 7. a. 10.

ei secundum aliquam certam mensuram id quod ad rationem gratiae pertinet » (1). Et in hoc sensu intelligit Angelicus verba apud Ioannem: *non ad mensuram dat Deus spiritum*, sc. Christo (2), nempe *in quantum homo* non ad mensuram recipit gratiam et Spiritum Sanctum.

Habet ergo Christus totam plenitudinem gratiae in praesenti ordine divinae providentiae a divina sapientia stabilitam, ut suo loco longius explicabimus. Patet autem visionem beatam, seu beatitudinem formalem, esse maximam gratiam et finem omnis gratiae nobis collatae, in quantum nostra gratia est quaedam inchoatio gloriae in nobis (3). Si nunc animae Christi denegatur haec gratia comprehensoris, simul et plenitudinem gratiae ei deesse affirmatur, cum nihil plenum simpliciter dici possit, quod caret perfectione sua ultima.

Et revera, quomodo affirmari posset, Christo communicatum fuisse quidquid ad rationem gratiae pertinere dicitur, si gratia eius non pervenit ad illud ultimum complementum, quod visione beatifica comparatur? Nec dicas, ex hoc ad summum sequi, gratiam ut habitum debere esse quidem summam in anima Christi, non tamen ex argumento deduci posse, hanc gratiam debere esse perfectam etiam in ordine operationis, qualis est cognitio beata. — Etenim, actus secundus est perfectior quam primus et gratia habitualis, — in tota sua latitudine sumpta, ut includit etiam virtutes, — ordinatur ad operationem. Ergo et gratia Christi compleri debet ultima sua perfectione, sc. visione faciali divinae essentiae.

Totum hoc S. Doctor his verbis complectitur: « Non fuit conveniens, ut Christus in sua conceptione acciperet gratiam habitualement tantum absque actu; accepit enim gratiam non ad mensuram. Gratia autem viatoris, cum sit deficiens a gratia comprehensoris, habet mensuram minorem respectu gratiae comprehensoris. Unde manifestum est, quod Christus in primo instanti suae conceptionis accepit non solum tantam gratiam quantum comprehensores habent, sed etiam omnibus comprehensoribus maiorem. Et quia gratia illa non fuit sine actu, consequens est, quod actu fuerit comprehensor, videndo Deum per essentiam clarius caeteris creaturis » (4).

Breviter: verba Apostoli de plenitudine gratiae Christi sunt in sensu propriissimo accipienda. « Gratia sine gloria esse non potest absolute plena. Si igitur Christum hominem gratia absolute plenum profiteamur, necesse est ut in ipso visionem admittamus » (5).

---

(1) Ib. a. 11. — (2) IOAN. 3, 34. — (3) 2. II. qu. 24. a. 3. ad 2. — (4) III. p. qu. 34. a. 4. — (5) STENTRUP, op. cit. p. 1050.



b) *Ex plenitudine veritatis in Christo.*

10. Verbum caro factum non solum gratia, sed et *veritate* ab Apostolo plenum nominatur. Quae propositio diversimode sumi potest: primo ut dicamus ipsum Verbum aeterni Patris esse veritate plenum. Talis vero expositio simplex logomachia esset, cum Verbum sit ipsa sapientia et veritas genita a Patre. Superfluum esset ergo de hac plenitudine veritatis ulterius disserere. Secundo sumi potest de natura humana Christi et quidem secundum praedicationem idiomatum, sicut et Christum Deum, Creatorem, Vitam etc., nominamus. Et sic propositio verum sensum habet: « quia humana natura in Christo, ita S. Doctor, pervenit ad ipsam veritatem, scil. quod ille homo esset ipsa divina veritas » (1). Hoc autem ea ratione, quia terminus *σάρξ*, caro, apud Ioannem idem significat ac “ homo „; “ homo „, autem ut nomen concretum supponit pro persona, ergo pro Filio Dei, qui est veritas subsistens.

Haec expositio quamvis vera, non sufficit ad propositionis supradictae integritatem salvandam. Non enim est dubium etiam naturam humanam Christi esse subiectum plenum sicut gratia creata, ita et veritate. Etenim secundum Apostolum, *in Christo sunt omnes thesauri sapientiae et scientiae absconditi* (2), quae verba intelliguntur de gratia et sapientia creata (3). Intellectus autem humanus dicitur verus, quando est conformis obiecto intellectui unito sive per praesentiam realem sive per suam similitudinem (4). Perfectior est autem cognitio, quando res immediate videtur per praesentiam suae essentiae in intelligente, quam quando solum per similitudinem suam ei coniungitur. Cum igitur Deus sit prima et summa veritas « cum suum intelligere sit mensura et causa omnis alterius esse et omnis alterius intellectus » (5) intellectus creatus non potest dici perfectus, nisi attingat primam veritatem et quidem in seipsa et non in aliquo suo effectui aut similitudine tantum. Apostolus autem nominat naturam humanam Christi plenam *veritate*. Ergo ad huius locutionis sensum obiectivum requiritur, ut anima Christi uniatur ipsae primae veritati, scilicet Deo praesenti in suo intellectu per visionem beatam.

Nec salvaretur sensus dictorum verborum per unionem hypostaticam nude sumptam ipsius Verbi animae humanae Christi, ut sc. intelligatur hanc esse plenam veritate, quia totaliter substantialiter imbuta est prima veritate. Nam hic modus dicendi coincidit cum praedicto, sc. secundum

---

(1) In Ioann. c. 1. lectio 8. n. 3. — (2) Coloss. 2, 3. — (3) 29 de verit. a. 5. ad 1. — (4) I. p. qu. 56. a. 3. — (5) I. p. qu. 16. a. 5; In Boeth. de Trinitate, qu. 1. a. 2.

communicationem idiomatum. Cum autem unio hypostatica directe ad ordinem substantialem et non ad ordinem operationis pertineat, ex hoc nullomodo sequeretur animam Christi esse plenam veritate. Veritas enim intellectus creati in conformitate intellectus, *per actionem scilicet propriam*, cum re intellecta consistit. Nisi ergo intellectus vitaliter repleatur obiecto sibi unito, et intellectus actione sua obiectum sibi assimilet, nullomodo intellectus plenus obiecto, in casu nostro veritate subsistendi, dici posset. Alioquin si Deus uniretur hypostatice lapidi aut plantae, haec plena veritate forent, quod absurdum est.

Neque dicas ad sensum locutionis apud Ioannem sufficere, ut anima Christi sit plena cognitione Divinitatis quocumque modo, etiamsi in aliqua specie, dummodo cognitio talis sit perfecta. Contra enim est, quod primam veritatem scilicet Dei essentiam nulla creata vel creabilis similitudo repraesentare potest, prout est in seipsa, « unde dicere Deum per similitudinem videri, est dicere divinam essentiam non videri » (1).

Nisi ergo admittas animam Christi revera attigisse ipsam divinam essentiam in se immediate, nullo iure affirmare poteris ipsam fuisse *plenam veritate*, cum visio in similitudine creata etiam perfectissima non sit visio ipsius veritatis divinae. « Fuit Christus veritate plenus, quia eius pretiosa et beata anima omnem veritatem tam divinam quam humanam ab instanti conceptionis cognovit », dicit Angelicus (2).

11. Nec contrariatur huic thesi factum, quod Christus in infantili aetate nullum signum suae cognitionis perfectae dederit. Nam, ut observat S. Doctor, hoc dispensative factum est per providentiam divinam propter finem incarnationis, ut Christus aliis hominibus se conformem ostenderet, quia, si in puerili aetate perfectam sapientiam ostendisset, incarnationis mysterium phantasticum apparuisset (3).

Nec sufficeret ad hanc veritatem de plenitudine scientiae Christi dicere, animam eius decursu vitae suae vel post mortem paulatim pervenisse ad hanc apprehensionem primae veritatis. Si enim anima Christi in principio vitae suae Divinitatem non vidisset, per longum tempus, vel toto tempore peregrinationis suae imperfecta remansisset in ordine spiritualium creaturarum. Fuisset enim inferioris conditionis quam angeli, qui in principio creationis cognitione perfecta connaturali et supernaturali fuerunt instructi. Imo Christi anima fuisset quodammodo deterioris status pro fine incarnationis, quam primus homo, quem, pro conditione sua ut caput generis humani, scientia perfectum fuisse productum

---

(1) I. p. qu. 12. a. 2. — (2) In Ioann. 1. c. — (3) Comp. theol. c. 216 in fine.

Theologi docent (1). Christus, secundus Adam caelestis, primo, qui erat terrestris, simpliciter superior esse oportuit.

Nec profectum simpliciter dictum in humana scientia Christi secundum ea quae superius ex ore S. S. Patrum et Theologorum audivimus, admittere possumus. Iam vero maior profectus, quam transitus de statu viatoris ad statum comprehensoris, nec cogitari potest. In hoc ergo casu Christus in hac vita non posset vocari plenus veritate.

Audiamus quae Apostolus de cognitione huius vitae affirmat: « Ex parte cognoscimus, et ex parte prophetamus. Cum autem venerit, quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est. Cum essem parvulus, loquebar ut parvulus, sapiebam ut parvulus..., quando autem factus sum vir, evacuavi, quae erant parvuli. Nunc videmus per speculum in aenigmate, tunc autem facie ad faciem. Nunc cognosco ex parte: tunc autem cognoscam, sicut et cognitus sum » (2). Vult ergo Apostolus dicere, quod nos viatores procul a patria caelesti imperfecte res divinas cognoscimus, etiam si donum prophetiae haberemus; in speculo (- specialiter valet comparatio de speculis illius temporis! -) et in aenigmate, in caligine contemplamus caelestia, ideo comparamur parvulis, qui balbutiendo loquuntur et nonnisi rudimenta quaedam veritatis apprehendere possunt. Cum autem perveniemus ad patriam claritatis aeternae, depouemus, quae erant parvuli, efficiemur viri, evacuabitur quod ex parte, sc. imperfectum erat in hac vita. Tunc cognoscemus omnia facie ad faciem, sine velamine, sicut et nos cogniti sumus, i. e. cognitio nostra erit *intuitiva*, sicut et cognitio qua Deus nos intelligit intuitiva est.

Pone nunc animam Christi denudatam visione beata durante etiam minimo spatio vitae suae. Ille ergo, « *cuius gloriam vidimus quasi Unigeniti a Patre* », vel ignoraret vel contempleret caelestia in aenigmate, cognosceret et prophetaret ex parte, cogitaret, loqueretur ut parvulus; ergo in ordine intellectuali esset balbutiens et puer, nec in eo divina gloria resplenderet. Breviter, anima Christi nullo modo plena, sed potius vacua veritate fuisset. Quae omnia a sensu christiano aliena esse constat. « Nulla enim perfectio creaturis exhibita animae Christi, quae est creaturarum excellentissima, deneganda est » (3).

Repeto: veritas plena et perfecta in cognitione actuali consistit. Ergo ut anima Christi possit dici plena veritate, oportet ut sit in actuali cognitione ipsius veritatis subsistentis seu Deitatis, ergo ut habeat scien-

---

(1) I. p. qu. 94. a. 3; SCHEEBEN, op. cit. p. 177. — (2) I. Cor. 13, 9-12; cf. S. THOMAS, in h. l. lect. 3. — (3) Comp. Theol. c. 216.



tiam quam habent beati in patria. Hoc semel admissio, iam pleno iure affirmari potest in ipso esse omnes thesauros sapientiae et scientiae Dei absconditos.

c) *Christus testis oculatus veritatum revelatarum.*

12. Visionem beatam in humana natura Christi postulat insuper eius dignitas ut finis totius revelationis supernaturalis et magister omnium Prophetarum. Iam Isaias Christum testem populis, ducem ac praeceptorem gentibus daturum iri vaticinatur (1). Ipse Christus se in hunc mundum venisse solemniter declarat, ut testimonium perhibeat veritati (2). Ipsi enim omnes Prophetae testimonium perhibent (3), de eo enim Moyses scripsit (4), et tota Scriptura testimonium perhibet de eo (5). Christus est enim ille Propheta a Moyse promissus populo suo, quem omnes\* ut Moyse ipso superiorem audire debent (6).

Iam vero indubium est, finem totius prophetiae et magistrum omnium prophetarum perfectiori cognitione praeditum esse oportere, quam eius Prophetas. Si ergo illi veritates revelatas acceperunt per lumen divinitus infusum sc. propheticum, omnino conveniens esse videtur, ut Christus excellentiori modo easdem veritates videat, non tamquam peregrinus, sed tamquam filius in domo sua (7).

Et revera, Christus ab Apostolo vocatur auctor et consummator fidei nostrae (8). Tota revelatio novi Testamenti a Christo Deo-homine procedit. Fides autem est argumentum non apparentium (9), sc. est de non visis; assentimur enim per fidem alicui cognoscibili non propter evidentiam rei, sed propter auctoritatem dicentis (10). Proprium autem obiectum fidei sunt veritates supernaturales, quae nec revelatione facta ab intellectu creato vel creabili intrinsece in seipsis videri possunt (11).

Istae veritates revelantur a Deo immediate et directe testibus, Prophetis inspiratis, a Deo praeordinatis, a quibus caeteri cognitionem divinorum accipiunt, innixi motivis credibilitatis, ut fides nostra sit obsequium rationabile (12). Quamvis autem isti testes veritatem immediate a Deo accipiant, non tamen sunt testes oculati mysteriorum Dei, ac si scilicet veritates simpliciter supernaturales intrinsece in seipsis viderent, sed sunt testes ex auditu, quia auctoritati Dei loquentis fidem

---

(1) ISAIAS, 55, 4. Cf. in h. l. Episc. H. ZSCHOKKE, *Theologie der Propheten*, 1877, p. 578. — (2) IOAN. 18, 37. — (3) ACT. 10, 43. — (4) IOAN. 5, 46. — (5) IOAN. 5, 39. — (6) DEUT. 18, 18; ACT. 3, 22; 7, 37. — (7) HEBR. 3, 5. — De relatione Christi ad Prophetas cf. THOMASSINUS, tom. 4. lib. 7. c. 8. — (8) HEBR. 12, 2. — (9) HEBR. 11, 1. — (10) 2. II. p. qu. 1. a. 4. — (11) CONC. VAT. sess. 4. cap. 4; DENZINGER, nr. 1796. — (12) CONC. VAT. ib. cap. 3; DENZINGER, nr. 1790, 1812.

praestant, sicut et a nobis, suppositis motivis evidentibus revelationis factae, assensum exigunt. « Auditus est verborum (vel signorum) significantium ea quae sunt fidei, non autem est ipsarum rerum, de quibus est fides » (1).

Si nunc Christus, quamvis auctor et consummator fidei nostrae, similiter per auditum acciperet a Deo veritates supernaturales, nullum testem oculatum in tota oeconomia salutis haberemus. Quod videtur esse maximum inconveniens. « Nullum porro fidei negotium rite transigitur, si omnes testes auditi sint, oculatus nullus ». Cum ergo omnes a Moyse usque ad Apostolos essent testes ex auditu, « oportet unum esse pro omnibus, qui ex visu testimonium daret » (2). « Auditis enim credimus, quia audierunt a fide dignis, qui oculis suis rem vidisse testantur » (3). Ut ergo fides nostra testem oculatum mysteriorum haberet, oportuit ut Christus mysteria ista videret, seu ut scientia beata apprehenderet, quae nobis annuntiavit et credenda proposuit.

13. Nec obiicias Deum ita posse augere lumen supernaturale in mente Prophetarum et consequenter etiam in intellectu Christi, ut certissime persuasus sit de veritate sibi divinitus communicata, ita ut nullum dubium in eius mente superesse possit sive de facto revelationis sive de ipsa veritate revelata in se. Respondeo: Deus potest reddere per lumen propheticum revelationem evidentem *quoad factum revelationis*, sc. quod attestans omnino certus sit revera Deum ipsi locutum fuisse, *concedo* (4); Deus potest reddere per talem lumen evidentem *ipsam veritatem*, *subdistinguo*: - *evidentia extrinseca, concedo, evidentia intrinseca, nego*. Etenim evidentia in teste revelationis circa factum revelationis non secum fert visionem intrinsecam ipsius veritatis revelatae absolute supernaturalis, et ideo etiam in hoc casu intellectus Prophetarum indiget lumine fidei, ut veritati revelatae assentiri possit. « Illa sola manifestatio excludit fidei rationem, per quam redditur apparens vel visum id, de quo principaliter est fides » (5). Principale autem obiectum fidei est Deitas in se, in sua intima natura, ut excedit omnem intellectum creatum et est obiectum proprium ipsius intellectus divini in se (6). Ergo ad hoc ut fides tollatur, requiritur ut haec Deitas in se, in sua intima natura sit intellectui apparens, seu ut videatur in sua essentia per scientiam beatam.

---

(1) 2. II. p. q. 1. a. 4. ad 4. — (2) Episc. MELCHIOR CANO, *De locis theol.* XII. c. 13. quartum. — (3) B. MEDINA, *In III. p. qu. 9. a. 2. exp. art.* — (4) 2. II. p. qu. 171. a. 5. — (5) 2. II. qu. 5, a. 1. et 2; cf. MEDINA, l. c. qu. 7, a. 3. exp. art. — (6) 2. II. p. qu. 1. a. 1; vid. Cardin. TH. DE VIO CAIETANUS in h. l.

Visio ergo prophetica, etsi esset perfectissima, numquam pervenit ad visionem divinae essentiae; et consequenter ea quae Propheta videt, in quibusdam similitudinibus secundum illustrationem divini luminis contemplatur (1). Semper ergo Prophetae remanent a longe aspicientes (2), peregrini et hospites, utpote in speculo et aenigmate fidei et non per speciem divinae essentiae cognoscentes (3). Ergo etiam « scientia infusa (sc. prophetica) Christi cognoscit in specie infusa, ergo non cognoscit mysteria fidei in Deo, sed extra Deum, in propria specie » (4). Si ergo animae Christi denegatur scientia quam habent beati, ei circa veritates simpliciter supernaturales omnino fides erit attribuenda.

Tale autem assertum evidenter repugnat doctrinae S.S. Patrum et Theologorum. Nam Patres de Christo loquentes nunquam fidem ei adscribunt. Theologi vero per saecula ut doctrinam firmissimam retinebant, fidem ab anima Christi esse removendam, contrariumque asserere erroneum esse et « ab omni Theologia excludendum » (5).

Talis sententia est etiam contraria verbis ipsius Christi, qui de doctrina sua loquens, semper affirmat se illam per visionem possidere. « Quod *scimus* loquimur, et quod *vidimus* testamur » (6); « quod *audivi* a Patre, ... sicut *docuit* me Pater, ... quod *vidi* apud Patrem meum, haec loquor in mundo » (7). Iam vero extra omne dubium est, quod audire a Patre, videre apud Patrem, esse edoctum a Patre sunt phrases synonymae et significant cognitionem immediatam, cognitionem visivam, quam nullus Propheta habebat, ergo oppositam cognitioni prophetae, quam Iudaei a Deo accepisse gloriabantur. Secus nihil conclusisset Christus verbis praedictis contra illos argumentando. « Videt ergo omnia cognitione Divinitatis » (8) i. e. scientia beata, dicit Angelicus. « Quod itaque nullus propheta de omnibus quae docuit dicere potuit: *vidimus*, id Iesus de tota sua doctrina affirmat. Loquitur enim in universum ... quare ... illud *vidimus* sensu explicato (sc. de testimonio oculato in Patre) referendum erit ad visionem beatam et intuitivam, quam eius anima habuit in

---

(1) 2. II. p. qu. 273. a. 1 c. et ad 1. — (2) HEBR. 11, 13. — (3) II COR. 5, 6. 7. — (4) IOANNES A S. TH., in III. p., qu. 9. circa sext. art.; cf. GOTTI, l. c. qu. 2. dub. 5. Si ergo Theologi quandoque affirmare videntur posse supernaturalia *extra Deum* in specie infusa *evidenter videri* in seipsis, hoc de illis supernaturalibus intelligitur, quae non sunt obiectum formale quod et quo fidei, sc. de rebus praeter Deum. Cf. I. M. RIPALDA, *De ente supernaturali*, t. 1. disp. 12. sect. 1. — (5) MEDINA, l. c. in qu. 34. a. 4. exp. art. tertio; SUAREZ, l. c. qu. 7. a. 4. § 2; I. HEINRICH-C. GUTBERLET, l. c., p. 743; Episc. H. TH. SIMAR, *Die Theologie des hl. Paulus*,<sup>2</sup> p. 156. — De hoc vide diffusius I. P. NAZARIUS, in III. p. q. 7. a. 3. — (6) IOANN. 3, 11. — (7) IOANN. 8, 26. 28. 38. — (8) In Ioann. c. 3. l. 2. num. 3.



divina essentia » (1). Similiter explicat S. Doctor verba Domini « *scio eum et sermonem eius servo* » (2) de « cognitione perfecta comprehensionis » (3).

14. Posset tamen quisquam opponere, hos textus esse intelligendos non de natura humana Christi, sed de eius Divinitate, ut Verbum caro factum dicatur omnia audisse a Patre, scire Patrem aeterna cognitione consubstantiali. Ita quod Christus intenderet, secundum scopum specialem Evangelii Ioannis, his verbis Divinitatem suam probare potius, quam plenitudinem scientiae in sua anima creata.

Respondent iam nostri graviores Theologi: « Christus dixit de se: quae vidit, testatur, et quae vidit, loquitur ... Sed testabatur et loquebatur in quantum homo ... ergo videbat et sciebat eum (Patrem) in quantum homo ... Ille videbat, qui testabatur, et qui loquebatur, testabatur autem per vocem ea, quae per intellectum apprehendebat; sed loquebatur aliis ut homo ea, quae viderat apud Patrem, ergo videbat ut homo. Et sic licet probaret divinitatem suam ex modo videndi, quia videbat tamquam Unigenitus Patris ... tamen ex eo quod testabatur, et loquebatur aliis id, quod viderat apud Patrem, efficaciter probabat se ut hominem vidisse Patrem, quia non poterat ut homo loqui, quae viderat, nisi in quantum homo videret » (4).

Et revera. Christus Iudaeis modo humano veritates divinitus acceptas communicavit. Ergo istae veritates aliquo modo continebantur in humano intellectu et in loquela humana ipsius. Aut fuit ergo humanitas eius purum medium transmittens cognitionem harum veritatum in eius natura divina apprehensarum sine ulla interna vitali receptione in suo intellectu humano, eo fere modo quo filus telephonicus transmittit pure mechanice verba et conceptus; aut anima Christi recipiebat in se scientiam divinam convenienter intellectui creato, ergo actione vitali, et modo humano mediante phantasia verbis hanc cognitionem aliis impertivit. Primum non videtur admittendum, cum derogaret dignitati ipsius naturae humanae Christi, imo generaliter omnis creaturae. In secundo casu aut vidit intellectus creatus Christi istas veritates supernaturales in seipsis, et tunc habemus intentum; nam ista mysteria in seipsis intrinsece videri non possunt, nisi visa divina essentia per scien-

---

(1) KNABENBAUER, *Cursus S. Script., Comm. in Ioann.* pag. 143. — (2) IOANN. 8, 55. —

(3) In h. l. lect. 8. n. 6; III. p. qu. 9. a. 2. arg. s. c. — KWIATKOWSKI, op. cit. pag. 12-30, diligenter examinat textus Novi Test pro visione beata Christi. — (4) IOANN. A S. THOM. in III. p. qu. 9. circa a. 2. contra primam; cf. SALMANTICENSES, *De inc.* disp. 18. dub. 4. § 1. n. 2; MEDINA, in III. p. q. 9. a. 2.

tiam beatam. Aut intellectus humanus non vidit istas veritates immediate in seipsis, et tunc omnino poni debet in eius anima fides, quae innititur auctoritati dicentis, et sic Christus non esset testis oculatus fidei nostrae (1). Peregrinaretur enim ipse Christus a Domino in corpore isto vivens, et illam imperfectam cognitionem haberet, in qua Augustinus nec imaginem Trinitatis invenit (2): eo minus ergo digna esse potest Unigenito Filio Dei, quem splendorem Patris esse confitemur.

15. Eodem principio de necessitate alicuius testis oculati pro fide nostra utitur S. Doctor argumentando de convenientia incarnationis. Necessesse est enim, dicit, ut homo veritates supernaturales, in quarum adeptione eius beatitudo consistit, fide teneat. « Cognitionem autem, qua homo in ultimum finem dirigitur, oportet esse certissimam, eo quod est principium omnium, quae ordinantur in ultimum finem, sicut et principia naturaliter nota certissima sunt ». Certissima autem cognitio debet esse per se nota vel immediate vel mediate. Veritates fidei non possunt esse per se notae alicui creato intellectui, sed solum Deo, qui est primum principium huius cognitionis supernaturalis et cui naturaliter hae veritates sunt notae. « Oportuit igitur hominem ad perfectam certitudinem consequendam de fidei veritate ab ipso Deo instrui homine facto, ut homo secundum modum humanum divinam instructionem perciperet. Et hoc est quod dicitur Ioann. (1, 18): *Deum nemo vidit unquam: Unigenitus Filius, qui est in sinu Patris, ipse enarravit* » (3).

Haec ultima verba ex Ioanne sunt fundamentum classicum pro visione beata in anima Christi. Prius enim dictum fuit de Christo, — certe homine: — « de plenitudine eius nos omnes accepimus et gratiam pro gratia », i. e. gratias continuas sine fine et limitatione. « Lex per Moysen data est, gratia et veritas per Iesum Christum facta est », i. e. Prophetæ quasi ministri Legem quidem promulgabant, tamen gratia et veritas a Iesu Christo tamquam a Domino et auctore procedit (4). Et rationem affert, quare gratia et veritas a Iesu Christo in nobis excellentissimo modo communicetur, quia « Deum nemo vidit unquam », i. e. quia cum nec Moyses nec alii Prophetæ immediatum commercium cum Deo habuerint, non potuerunt esse auctores gratiae et veritatis. « Unigenitus Filius, qui est in sinu Patris, ipse enarravit », i. e. Christus hausit ex ipso fonte Divinitatis et in sinu, i. e. in visione Patris existens, nobis communicat, quae apud Patrem vidit.

---

(1) Cf. TH. SPECHT, *Lehrbuch der Dogmatik*<sup>2</sup>, tom. I, p. 413-414. — (2) S. AUGUSTINUS, *De Trinitate*, lib. 14, c. 2; M., P. L. 42, col. 1038. — (3) 4. Contra gent., c. 54. — (4) S. THOMAS, in h. l. lectio 10, n. 3.

« Agitur itaque de visione immediata ipsius essentiae divinae, quae profecto Filio Deo apud Deum in intima cum Deo coniunctione convenit... Iam ex hisce videtur consequi ratio valida pro illa inter Theologos communi sententia: animam Christi habuisse visionem essentiae divinae. Nam enarratio illa facta est a Christo homine; proinde proxime ex illa scientia, quae animae eius humanae et intellectui humano erat communicata. Si proinde animae eius aut intellectui humano res enarranda fuisset solummodo revelata vel indita a Verbo, ipse ille homo enarrans qua homo non adeo distingueretur a Moyse et prophetis, quibus etiam revelatione res divinae patefactae sunt. At evangelista Christum hominem enarrantem qua enarrantem, ergo in humana natura, testem asserere vult immediatum ex ipso Deo viso; et ideo non satisfaceret proprietati verborum, si haec de Verbo solo aut de eius Persona sola intelligerentur ». Christus enim qua homo nobis testis veritatis proponitur. « Proinde cum testimonium ex visu ortum et ipse testis in caelis esse dicatur », necesse est, ut « etiam qua homo habeat testificationem ex visu » (1).

d) *Christi humanitas per visionem cognoscit suam divinitatem.*

16. Idem argumentum sub alia consideratione urgere volumus, scilicet ex cognitione quam Christus habuit de sua propria dignitate messianica et divina; quod iterum postulat in anima eius visionem beatam.

Moderna Philosophia graves errores docet circa notionem personalitatis. Ut de aliis taceamus, plures post Cartesium et J. Locke inveniunt essentiale elementum personae in *conscientia sui ipsius*, definiuntque personam: substantia sui ipsius conscia (2). Hanc doctrinam, quae in novissimis formis pantheistico-idealisticis ulterius usque ad formam « supra-homo » - « Uebermensch » - evoluta fuerat, quidam etiam de Theologia tractantes non respuerunt. Sic A. Günther, ut iam supra monuimus, ex hoc falso conceptu ad speciem quamdam Nestorianismi in Christologia logice pervenit (3). Nec H. Schell iam nomi-

---

(1) KNABENBAUER, l. c. p. 90-91. - De explicatione horum textuum apud Ioannem vid. etiam CAIETANUS, *Comment. in Evang.* Venetiis, 1530, fol. 148, 151, qui similiter de *visione* illos intelligit. — (2) De tota quaestione de notione personae vid. R. STOELZLE, *Das Problem der Persönlichkeit*, 1909, ubi historice et systematice tota doctrina exponitur. - Item, I. UHLMANN, *Die Persönlichkeit Gottes*, 1906. — (3) Errores eius, sicut et aliorum, ut Staudenmaier, Dieringer, Kuhn, Berlage egregie examinat STENTRUP, l. c. p. 479-509. Vid. etiam I. KLEUTGEN, *Theol. der Vorzeit*, tom. 3. p. 244 sequ.; L. JANSSENS, op. c. p. 172; Cardin. I. KATSCHTHALER, *Theol. dogm.* 1878. lib. 2. p. 178 sequ., ubi dilucide absurda huius opinionis ostenduntur.



natus a gravi errore circa personalitatem simpliciter immunis dicendus est, cum autocausalitatem intellectus et voluntatis in ipsa persona exaggeret (1).

Pro nostro scopo sufficiat notare, magnam esse differentiam inter *conscientiam sui* in sensu vero, non vero moderno, intellectam et inter *cognitionem sui*, i. e. suae propriae substantiae. Conscientia sui ad perceptionem *facti propriae existentiae* limitatur, sicut et ad *facta* interna ipsius cogitantis et volentis. Cognitionis vero sui ipsius pro obiecto habet naturam propriam, facultates, operationes internas et externas, omniaque in subiecto existentia non solum quoad eorum esse, sed et quoad intimam naturam secundum diversam considerationem causarum; ita ut cognitio sui ipsius in infinitum proficere potest, ut patet. Utrumque tamen, conscientia et cognitio sui *actionem* significat, ideo *ad naturam* pertinet. Cum ergo in Christo est duplex natura, et duplex conscientia et cognitio suae naturae est ponenda. Sententia igitur, personae notionem in conscientia sui aut in cognitione suae substantiae reponens, - nisi sit lis in verbo, - ad dissolutionem unionis hypostaticae perducit.

Non negamus tamen, imo directe postulamus *in natura humana Christi* tum conscientiam sui ipsius, tum cognitionem propriae naturae divinae et humanae in una subsistentia Verbi. Persona enim significat non solum naturam individualement concretam, subsistentem, sed etiam completam et distinctam, independentem et perfectam in *suo agere* ab omni alia natura, ergo naturam sui iuris et incommunicabilem. Natura autem rationalis ad suam perfectionem requirit etiam cognitionem suae substantiae, subsistentiae et operationis. Sine tali cognitione persona nesciret se esse incommunicabilem, se distinguere ab aliis naturis seu suppositis, nec rationem reddere posset suarum operationum, nec consequenter se ulterius evolvere et perficere posset. Non ergo esset persona in sensu completo et perfecto. Homo pervenit ad cognitionem suae personalitatis non quidem per intuitionem suae substantiae vel suarum operationum, sed per cognitionem reflexam super actus proprios. Talis autem cognitio in nobis semper procedit de imperfecto ad perfectum, et consequenter et personalitatis nostrae apprehensio crescit de die in diem secundum progressum interioris cognitionis et volitionis.

---

(1) Textus ex libris Schell vid. apud STOELZLE, p. 243 sequ. Fundamenta huius doctrinae egregie detegit et refutat COMMER, *Hermann Schell u. der fortschrittliche Katholicismus*<sup>2</sup>, p. 36 sequ.; et idem auctor in *Die jüngste Phase des Schellstreites*, p. 115 sequ. Plura de erroribus modernis vid. apud KLEUTGEN, op. cit. p. 60 sequ. et STENTRUP, loc. cit.; - ubi ex dictis evidenter apparet ipsum Schell fuisse docilem discipulum praedictorum virorum.

Ergo et in Christo aderat non solum conscientia sui ipsius, sed et cognitio suae propriae personalitatis, cum natura humana Christi sit perfecta. Non tamen potuit Christus habere cognitionem suae personalitatis *humanae*, cum in ipso natura humana careat propria connaturali subsistentia. Non enim Christus dicendus est persona humana (1). Et si intellectus Christi se ut personam humanam concepisset, gravissime circa semetipsum errasset.

De facto S. Scriptura evidenter ostendit, Christum numquam caruisse cognitione suae missionis messianicae et consequenter Divinitatis. Sententia contrarium affirmans ab Ecclesia proscripta est (2). Teste enim Apostolo Paulo, iam ingrediens mundum, i. e. assumens carnem, ergo in principio conceptionis suae, se offerebat Deo Patri ut holocaustum pro peccatis nostris, submittendo se voluntati eius (3); quod perfectissimam cognitionem totius oeconomiae salutis, ergo et propriae personalitatis supponit. Item puer duodecim annorum Deum *Patrem suum* nominat in sensu extraordinario, ergo trinitario. Item non solum apud Ioannem, sed etiam apud Synopticos Matthaeum et Lucam in celebri textu “ioanneo”, se consubstantialem Patri affirmat (4). Conscientia ergo et cognitio Divinitatis suae est cardo tum fidei nostrae, tum totius vitae temporalis ipsius Christi, sine quibus ipse Christus remanet mysterium inintelligibile pro toto genere humano (5). Non est igitur mirandum, si rationalismus atheisticus, Divinitatem Christi negans, non erubescat affirmare Christum fuisse victimam hallucinationis et illusionis sui seu autosuggestionis.

Non possumus ergo denegare naturae humanae Christi cognitionem suae Divinitatis, cum talis notitia fuerit iam Zachariae, B. Virgini in Annuntiatione, Simeoni in templo, Ioanni Baptistae, saltem occasione Theophaniae in Iordane, divinitus concessa (6), imo et postea etiam Apostolis, certe Petro (7). Nec admittere possumus interpretationem plurium modernorum, ac si in his et similibus casibus « Filius Dei » idem significaret ac « Messias », in cuius intellectu Divinitas non continebatur. Distinctionem enim inter dignitatem messianicam et Divinitatem quoad cognitionem Christi ut inventum rationalisticum relicimus (8).

---

(1) III. p. qu. 16. a. 12. — (2) Prop. 35 Decreti *Lam.*; DENZINGER, nr. 2035. — (3) HEBR., 10, 5; S. THOM. in h. l. lect. 1. — (4) MATTH. 11, 27; LUC. 10, 22. — (5) Cf. I. SACKS, *Gottessohnbewusstsein Jesu*, 1914; A. SEITZ, *Das Evangelium vom Gottessohn*, 1908, p. 171 sequ. — (6) LUC. 1, 32, 35, 76; 2, 29; 3, 22; IOAN., 1, 34. Cf. KNABENBAUER, op. cit. (ex Maldonato), p. 105. — Vide *Com. S. Th.* ad loca praed. ex S. S. Patribus in *Cat. aur. in Luc., et in Ioan.* c. 1. nr. 22. — (7) MATTH. 16, 16. — (8) DECR. *Lamentabili*, prop. 27, 30; DENZ. nr. 2027, 2030.

Alioquin deberemus conceptus nostros dogmaticos de persona Verbi incarnati iuxta placita modernistarum reformare (1).

Quaero igitur a Theologo catholico: Quomodo Christus pervenit ad cognitionem claram et evidentem suae dignitatis messianicae, filiationis divinae, ergo suae unionis hypostaticae? Haec enim omnia notitiam Trinitatis et omnium operum Dei ad extra tam naturalis quam supernaturalis ordinis, cuius Christus est finis et corona, supponunt. Aut per fidem, in quantum Deus intellectui eius a principio conceptionis per species infusas haec revelavit, aut per visionem divinae essentiae. Primum iuxta superius dicta non admittimus. Ergo remanet secundum, quod intendimus.

17. Arguitur tamen contra tale dilemma et eius consequentiam: ad explicandam hanc cognitionem suae Divinitatis in natura humana Christi sufficit admittere cognitionem claram et evidentem *facti unionis hypostaticae*, ut sc. Christus clare sciat se esse vere elevatum ad dignitatem divinae personae, quin necesse esset, ut videat ipsum suppositum divinum in se a parte rei. Eo fere modo, quo Propheta evidenter cognoscit *factum* revelationis, non tamen videt veritates revelatas in seipsis. Et sic salvaretur cognitio praedicta in Christo sine visione beata.

Respondetur: revelatio Prophetarum facta pertinet directe ad intellectum eius. Deus enim ei novam cognitionem communicat; et ideo totum quod in Propheta fit ad *ordinem operationis*, ergo accidentalem, limitatur. Potest igitur Deus illuminatione sua talem influxum exercere in mentem Prophetarum, ut iste omnino certe scire possit, hanc novam cognitionem vel impulsus procedere a Deo auctore. Etenim, ut iterum dicam, totum in ordine actionis creatae internae invenitur, de cuius natura et causa efficiente homo potest certitudinem absolutam acquirere, saltem divinitus. Non enim Abraham praeparasset immolationem filii sui, nisi evidenter scivisset, hoc esse sibi divinitus impositum. Si nunc unio hypostatica in aliquo accidente vel in actione nostri intellectus vel voluntatis consisteret, sicut est nostra unio cum Deo per cognitionem et amorem mediante gratia habituali, posset Deus intellectum elevare ad claram et immediatam cognitionem huius facti interni, sc. ad visionem huius unionis accidentalis, *qua* natura creata divinae personae unita esset, sicut et nunc quibusdam revelat, i. e. lumine infuso elevando eorum intellectum, certos eos facit, se esse in gratia creata. Nihil enim prohibet, quod aliquod *creatum*, quale esset haec unio mediante hoc accidente sc. gratia, vel actione creata, possit evidenter a nobis cognosci.

---

(1) Ib. nr. 64; DENZ. nr. 2064.



At *unio hypostatica* non in aliquo accidente vel in actione creata ponitur, sed *ad ordinem essendi et subsistendi pertinet*. Hic autem ordo non solum est quid supernaturale, sed et *quid substantialiter divinum* et antecedit sicut omne accidens, ita et omnem operationem intellectus et voluntatis in natura assumpta, ut patet, cum nihil operetur nisi quod est iam in suo supposito constitutum. Non est autem hic ordo hypostaticus *naturaliter* immediate notus intellectui creato Verbo unito, cum non est eius obiectum connaturale, secus destrueretur distinctio inter ordinem naturalem et supernaturalem. Nec ex operationibus a tali natura creata in Verbo subsistenti procedentibus *evidenter* concludi potest ad inexistentialitatem huius suppositi divini, alioquin mysterium incarnationis esset evidenter cognoscibile, etiam angelis, quod falsum est. Ergo non remanet aliud, nisi quod talis natura de sua unione hypostatica a Deo supernaturaliter edoceatur. Scire debet talis natura se carere per maximum miraculum propria subsistentia connaturali. Cognoscere debet et suum suppositum divinum, secus seipsum non cognosceret et gravissime erraret circa cognitionem sui ipsius. Quomodo vero ista natura pervenit ad cognitionem harum veritatum simpliciter supernaturalium? Si hoc percipit per species infusas, sequitur in natura humana Christi adfuisse fidem relate ad propriam personalitatem et consequenter quoad totum negotium supernaturale. Si autem haec omnia cognoscit per internam et claram evidentiam rei, tunc habemus quod postulamus, sc. scientiam beatam. Cum autem una persona divina non potest videri a parte rei seu in se sine aliis personis, ergo sine tota Trinitate, evidenter sequitur, admissa semel in Christo cognitione suae Divinitatis, plena possessio aeternae beatitudinis in anima eius per visionem beatam.

Ne timeas admittere hanc visionem, eo quod magnum miraculum in natura humana Christi postularet. Etenim nec primum, sc. cognitio perfecta per species infusas sine magno miraculo explicari potest. Sed quid est maius, Deum fieri hominem in unitate personae, vel Deum operari in natura assumpta modo excedente conditiones connaturales huius naturae? In mysterio enim incarnationis magis consideratur operatio Dei in natura humana, quam conditio huius naturae relate ad Deum (1), cum totum hoc opus sit summae potentiae divinae.

Illi ergo ex modernis, qui ex una parte negant Christo convenire scientiam beatam et ex alia parte fidem ei attribuere nolunt, contradictionibus implicantur (2). Non enim datur inter fidem et scientiam medius

---

(1) III. p. qu. 34. a. 1 ad 1. — (2) Ita SCHELL, op. cit. p. 183.

status mentis. Veritates absolute supernaturales non possunt videri in seipsis, nisi visa ultima causa earum, sc. divina essentia. Dignitas autem hypostatica Christi est centrum, in quo omnia mysteria fidei quasi in uno puncto coadunantur. Ergo eo ipso quod negatur visio beata animae Christi, affirmatur necessitas fidei in Christo. Et sic aut caret notitia clara suae Divinitatis a principio, aut hanc habet per fidem. Omnes ergo assertiones de cognitione perfectissima vitae internae Trinitatis per illuminationem divinam, de notitia adaequata totius veritatis ordinis moralis, de apprehensione clara, firma, immediata intimae naturae divinitatis etc. (1) in natura humana Christi, sensum tantum habent supposita scientia beata in eius anima. Negata aut in dubium revocata hac cognitione, omnes et similes affirmationes sunt arbitrariae, quae secundum principia sanae Theologiae admitti minime possunt.

Ergo et ex hoc capite thesis nostra valido argumento roboratur.

e) *Ex unione hypostatica deducitur cognitio beata.*

18. Clarius adhuc apparet doctrina traditionalis a nobis propugnata, si naturam unionis hypostaticae ulterius penetramus. S. Doctor probat convenientiam incarnationis ex ipsa natura divina, quae est essentialiter bonitas. Ad rationem autem boni pertinet, ut se aliis communicet. Cum ergo in incarnatione summum bonum summo modo se creaturis coniungat assumendo naturam creatam in unitatem Verbi, evidens est incarnationem esse maxime convenientem Deo et etiam homini per talem unionem singulariter exaltato, non quidem secundum exigentiam aut conditionem suae naturae, sed secundum infinitam excellentiam bonitatis Dei (2).

Ad hanc « acutissimam » et « profundissimam » (3) rationem nota ex Caietano quod « tribus modis plus quam genere diversis Deus.... intelligi potest communicare seipsum creaturae. *Primo* quasi naturaliter communicando seipsum, et sic communicavit seipsum creando et conservando libere universum. *Secundo* supernaturaliter communicando seipsum... elevando omnes intellectuales et rationales substantias in consortium divinae naturae per gratiam », sc. inchoative hac in vita et consummate in gloria per visionem et fruitionem divinae essentiae. Tam excellentissimus autem erat amor Dei erga creaturam, ut non sat esset illi se communicare creaturae modis praedictis, sed voluit ipsam elevare *tertio* ad illud quod ultimum erat et inexcogitabile, sc. ad personalitatem divinam. « Secundum hunc tertium modum communicat se

---

(1) Ib., p. 131. sequ.; Cf. I. POHLE, *Lehrbuch der Dogmatik*, vol. 2. <sup>o</sup>, p. 142. —

(2) III. p. qu. 1. a. 1 c. et ad 2. — (3) MEDINA, in III. p. in art. cit.

Deus creaturae non tribuendo illi similitudinem aut donum aliquod creatum naturalis vel supernaturalis ordinis, sed propriam personam, secundum propriam subsistentiam, quam in semetipsa habet, communicat creaturae sicque sibi Deo et creatae naturae communem personam facit ut creatura, hoc est homo, sit secundum rem Verbum Dei, quod est Deus. Hic procul dubio est summus modus, quo summum bonum communicare se potest creaturae, non enim est intelligibilis maior modus, quo possit communicari Deus creaturae » (1).

Ad huius ultimae propositionis intelligentiam nota, quod nos, qui vestigiis S. Doctoris fidelissime insistimus, tria distinguimus in natura perfecta, completa et individuali: *primo*, naturam singularem, complectentem non solum principia essentialia specifica, sed et individuantia. *Secundo*, huius naturae singularis ulteriorem perfectionem, qua *haec* natura fit substantia completa, per se subsistens, separata ab aliis, sui iuris in esse et agere, et hanc vocamus actum subsistentiae, vel abstracte subsistentiam vel personalitatem, si est sermo de substantiis rationalibus. *Tertio*, ultimam actualitatem, qua haec natura completa in linea substantiae fit realis substantia in ordine physico, nempe existentiam realem, *qua res est*. Non enim admittimus identitatem realem inter naturam singularem et existentiam et subsistentiam, (2) nec identitatem realem inter subsistentiam et existentiam, ut pluribus hodie placet. (3) Quinimo sustinemus antiquam et probatam doctrinam, quam firmiter credimus esse D. Thomae et quasi communem Thomistarum, sc. actum subsistentiae, qua formaliter natura singularis est subsistens et perfecta, ad lineam *naturae seu substantiae* pertinere et realiter ab actu existentiae, qua res formaliter ponitur extra nihil, esse distinctum. Nec admittimus Capreolum in hoc esse nobis adversarium. Eo minus concedimus hanc doctrinam a Caietano fuisse inventam, quamvis libenter confiteamur ab illo istam sententiam melius prae aliis miro acumine sui ingenii speculativi fuisse explicatam. (4)

(1) CAIETANUS, in art. cit. ed. Leon., nr. VII. — (2) Ita post *Tiphani*, iterum KLEUTGEN, op. c. p. 168 sequ.; FRANZELIN, p. 258 sequ.; STENTRUP, p. 522, hos sequi videtur SCHEEBEN, op. cit. vol. 2. p. 894. — Contra hos vid. Fr. SCHMID, *Quaestiones selectae ex Theol. dogm.*, 1891, p. 393. — Hi auctores, perperam quosdam textus S. Doctoris citantes, non possunt ullum responsum dare ad quaestionem *in quo* consistat proprie formalis ratio unionis hypostaticae. Per negationem enim positivi aut per distinctionem rationis nihil hic explicatur. — (3) Ut BILLOT, o. c. p. 56 sequ. 129 seq.; — I. B. TERRIEN, *De Unione hypostatica*, 1894; — JANSSENS, p. 627; — M. DE MARIA, *Philosophia*<sup>1</sup>, I. vol. p. 545. — (4) CAIETANUS, in III. p. qu. 4. a. 2; MEDINA, in III p. qu. 4. a. 2; D. BANNEZ, in I. p. qu. 3. a. 3. — Inter modernos praeter alios nobiscum



Et sane quidem. Subsistentia connaturaliter ex principiis naturae creatae utpote eius ultima perfectio et complementum in linea essentiae causatur. « Proprium est Christo, quod persona subsistens in natura humana eius non sit causata ex principiis humanae naturae eius ». (1) Esse autem, quod ponit id quod est, seu ens, extra nihil, non potest causari a principiis essentialibus rei, sed convenit rei a causa extrinseca, cum nulla res sufficiat ad hoc quod sit sibi causa essendi, si habeat esse causatum. (2) Ergo impossibile est, quod esse sit id quod est, i. e. suppositum, seu abstracte loquendo, quod actus subsistentiae sit actus existentiae. Insuper, subsistentia, ut quid naturae concretae, praedicatur « in quid » et « primo modo dicendi per se » de substantia prima. Est enim pars formalis, qua haec natura est revera substantia completa et simpliciter ultimo terminata in linea naturae. Actualitas autem existentiae non est de ratione ipsius substantiae seu essentiae individualis, et ideo praedicatur de illa non per se, sed per accidens, sumendo « per accidens » pro eo quod est praeter essentiam rei. (3) Impossibile est ergo affirmare existentiam esse idem ac subsistentiam. Nec S. Thomas bene intellectus tale quid docuit, ut quidam hodie audacter autumant. (4)

Est igitur persona seu suppositum *id quod* est, non autem *id quo* res est, seu actualitas existentiae. Ideo suppositum est subiectum immediatum recipiens esse et ex unitate suppositi sequitur unitas ipsius esse. Naturae autem singulari praecisive sumptae esse convenit mediante supposito, *cui* immediate esse attribuitur. Et sic evidenter sequitur quod subsistentia propinquius se habet ad naturam seu essentiam quam exis-

---

sentiant: I. GREDT, *Philosophia Arist. Thomistica* <sup>3</sup>, tom. 2. p. 107; v. SCHAEZLER, *Das Dogma von der Menschwerdung*, p. 382 sequ.; E. COMMER, *System der Philosophie*, 1883, pars 1. p. 127; N. DEL PRADO, *De veritate fundamentali philosoph.* 1911, p. 549 sequ.; HUGON, *Metaphysica*, 2. pars, p. 246 sequ.; A. MICHELITSCH, *Einleitung in die Metaphysik*, 1922, p. 48; H. BONPENSIERE, *Comment. in I. p. qu. 2 a. 3. concl. 4.*

(1) III. p. qu. 16. a. 12 ad 1; vide de hac quaestione breviter D. ALVAREZ, *De incarnatione*, disp. 24. — (2) I p. qu. 3. a. 4; 1. Contra Gent. c. 22. — (3) De Ente et Essentia, c. 5; Quodlib. II, a. 4 ad 1. — (4) Cf. IOANN. A S. THOMA, *Philosophia nat.* I. p., qu. 7. a. 5. Doctrinam thomisticam noster IOAN. SYRUS UVADANO in sua *Universa Philosophia arist. thomistica*, t. II. l. 1. phys. qu. 6, sequentibus propositionibus in hac materia absolvit: a) Suppositum seu persona, sive (quod idem est) subsistentia distinguitur realiter a natura individua; b) Subsistentia non in sola negatione, sed in aliquo positivo sita est; c) Subsistentia realiter ab existentia distinguitur; d) Subsistentia in ordine executivo praecedat existentiam in natura substantiali; e) de axioma illo: actiones sunt suppositorum. Auctores isti classici nihil sciunt de sententia « chimerae » simillima a Caietano inventa, sed omnes ex S. Doctore doctrinam suam hauriunt.

tentia, et cum natura magis facit unum quam actus realitatis in ordine physico seu ipsum esse, quod a causa extrinseca advenit toti composito subsistenti (1).

Si nunc de perfectione unionis naturae divinae et humanae quaeritur, statim patet, unionem in una natura, sive dicatur divina sive humana aut tertia ex utraque coalescens, esse simpliciter excludendam, utpote rationi et fidei contrariam. Disputari autem potest, utrum Deus absolute loquendo posset alicui creaturae uniri in esse actualis existentiae intacta remanente natura singulari et personalitate connaturali, ita scilicet, ut sicut nunc persona divina vices gerit subsistentiae connaturalis, ita in casu isto suppleret existentiam creatam substantialem. Esset ergo unio in existentia, non autem formaliter in subsistentia. Huic quaestioni, si de pura possibilitate est sermo, affirmative respondendum esse non dubitamus, supposita reali distinctione modo affirmata inter actum subsistentiae et existentiae. Etenim nulla repugnantia videtur adesse, ut Deus vices gerat existentiae creatae, cum conceptus existentiae: ponere rem extra nihil, imperfectionem in se non involvat (2). Imo et graves Theologi sustinent, Deum posse uniri etiam accidenti, non quidem reddendo accidens suppositum seu ens subsistens, cum hoc notioni eius repugnet, sed faciendo accidens *reale* seu existens in rerum natura, supplendo eius existentiam per personam divinam (3). Ergo a maiori miraculo ad minus arguendo, et unionem naturae substantialis immediate in existentia et non in hypostasi possibilem esse iudicamus.

Talis autem unio, immediate supplendo existentiam substantialem, non foret tamen simpliciter maxima, cum remaneret adhuc modus multo intimior et perfectior: sc. coniungendi naturam divinam et humanam in una persona seu hypostasi, quam supponimus esse viciniorem, propinquiorem naturae creatae, quam eius existentiam. Etenim, ut iam diximus, subsistentia est formalis actus ipsius naturae substantialis dans ei ultimam perfectionem et complementum in linea *naturae*, ideo

---

(1) CAIETANUS, in *III. p. qu. 17. a. 2. n. XII.* — (2) Vid. SALMANTICENSES, *De inc.* disp. 8. dub. 3. § 4. Contrarie opinatur NAZARIUS, in *III. p.*, qu. 2. a. 11. quaestio 4. — (3) Cf. GONET, *Clypeus, De inc.* disp. 9. a. 3. Similiter et multi graviore theologi, ut MEDINA, in *III. p. qu. 4. a. 1 exp. art.*; GREG. DE VALENTIA, *De incarn.* qu. 4. punct. primum; SALISBURGENS (P. Mezger) in *III. p. disp. 8. a. 1. § 2.* SUAREZ, in *III. p. disp. 14. sect. 4.* probabilior putat contrariam sententiam. Et revera, non videtur esse possibilis talis assumptio, si negatur distinctio realis inter essentiam et esse accidentis. Quid enim suppleret persona divina? Existentiam? Sed haec est re ipsa natura accidentis. NAZARIUS, in *III. p.*, qu. 4. a. 1. quaest. 6, negat possibilitatem talis unionis, credens hoc *naturae* accidentis repugnare.

ad naturam pertinere evidens est et praedicatur de natura concreta *in quid*. Existentia autem est extra naturam, tamquam actus *realitatis* ordine physico, cuius immediatum receptivum est ipsum suppositum. Ergo ex unione secundum hypostasim necessario concluditur ad unionem in esse, non autem e converso. Ergo videtur, quod unio secundum existentiam esset minor, quam unio secundum subsistentiam, cum nihil magis unum naturae singulari esse possit, quam eius propria subsistentia et personalitas.

Persona ergo divina communicando propriam subsistentiam naturae singulari, ipsam intime pervadit ac penetrat ut actus formalis, non quidem informans, sed terminans ipsam in linea incommunicabilitatis, reddens illam sui iuris in esse et agere, dominam sui, dando illi complementum ultimum in ordine substantiae primae. Ergo videtur, quod talis unio secundum hypostasim sit inter possibles perfectissima, cum unionem absolute maximam duarum naturarum in *una* natura hic in casu ut impossibilem eliminamus.

Sic ergo intelligendus est S. Doctor, quando affirmat: « Non potest esse nec intelligi maior unio creaturae rationalis ad Deum, quam quae est in persona » (1). « Non est altior modus possibilis creaturae, quod coniungatur Deo, quam per unitatem personae » (2). Pleno igitur iure docet Angelicus, unionem duarum naturarum in Christo esse maximam. Exclusa namque unione extremorum in *una* natura, terminus huius unionis est persona Filii Dei ut suppositum in natura humana. Nihil autem magis facit unum cum natura quam eius suppositum. Hoc autem suppositum divinum utpote simplicissimum est etiam perfectissime unum. Ergo et naturae assumptae multo perfectiorem unitatem tribuit, quam subsistentia connaturalis naturae suae, et magis cum ea facit unum. Et sic evidens est, quod haec unio in Incarnatione sit maxima post unitatem divinarum personarum ad invicem, ubi adest unitas in una simplicissima essentia (3).

19. Ex hactenus expositis faciliter deducitur existentia scientiae beatae in Christo ex ipsa unione hypostatica. Minimum enim inconveniens est Deo impossibile. (4) Maximum autem inconveniens esset, si animae illi ad summam dignitatem elevatae aliqua perfectio defuisset. « Quod qui non sentiat, dicit nervose Melch. Cano, hic de unione personali Dei et hominis stultissime sentit ». (5) Perfectio autem intellectus creati est

---

(1) III. p. qu. 7. a. 12. — (2) III. Sent. dist. 13. qu. 1. a. 2. qu<sup>a</sup> 2. ad 3. — (3) III. p. q. 2. a. 9. c. et ad contr. Cf. CAIETANUM, in h. l. n. V. et VI. — (4) S. ANSELMUS, *Cur Deus homo*, l. 1. c. 20. M., P. L. 158, c. 392. — (5) *De locis theol.*, l. 12. c. 13.



visio divinae essentiae, in qua beatitudo consistit. Ergo non possumus Verbi naturae humanae hanc beatitudinem denegare.

Etenim, in incarnatione natura humana ita assumitur a Verbo in unam hypostasim, ut vere et proprie *homo sit Deus*. Elevatur ergo homo non solum ad participationem divini esse, sed et ad ipsam hypostasim, ad actum personalem Dei Verbi. Non est autem dubium, unionem secundum actum personalem Dei simpliciter excedere in perfectione non solum in ratione *beneficii* seu *gratuitatis* omnem aliam gratiam, ergo et visionem beatificam, sed etiam in ratione *entis* seu specificè sumptam. Hac enim unionè personali, ut audivimus, summum bonum summo modo se creaturae dat, scil. dat suam personam. Maius est ergo esse Deum, quam operari secundum suppositum divinum, cum ordo substantialis praecedat ordinem operationis, agere enim sequitur esse. Haec enim operatio in supposito divino accidens quoddam est, a natura humana procedens. Et etiam gratia habitualis, principium connaturale actionum supernaturalium, in genere accidentis ponitur. Insuper haec gratia habitualis invenitur in anima sola sicut in subiecto, et solummodo secundum redundantiam quamdam dici potest esse in corpore. E contra persona divina, ut suppositum naturae, ad *totam* naturam hominis, ergo ad corpus et animam pertinet, ut actus substantialis totius. Ergo et multo maior est unio ad Deum per hypostasim, quam per omne donum gratuitum accidentale visione beata inclusa.

Audiamus S. Doctorem: « Gratia, quae est accidens, est quaedam similitudo divinitatis participata in homine (- et hoc valet de gratia viae et patriae -). Per incarnationem autem humana natura non dicitur participasse similitudinem aliquam divinae naturae, sed dicitur esse coniuncta ipsi divinae naturae in persona Filii. Maius est autem ipsa res, quam similitudo eius participata ». (1) « Gratia habitualis est solum in anima, sed gratia, i. e. gratuitum donum Dei, quod est uniri divinae personae, pertinet ad totam naturam humanam, quae componitur ex anima et corpore. Et per hunc modum dicitur, plenitudo Divinitatis in Christo corporaliter habitasse, quia est unita divina natura non solum animae, sed etiam corpori ». (2) Exinde sequitur ut doctrina certa, quod « unio incarnationis, cum sit in esse personali, transcendit unionem beatae mentis ad Deum » (3).

---

(1) III. p. qu. 2. a. 10 ad 1. — (2) Ib. ad 2. — (3) Ib. a. 11. De hac quaestione vid. CAIETANUM, in III. p. qu. 4. a. 1. n. VIII; MEDINA, ibid.; SARMANTICENSES, disp. 4. dub. 3; SUAREZ, disp. 9. sect. 2. qui hanc doctrinam, *communem* dicit.

Magna ergo pars difficultatum contra visionem beatam ex eo provenit, quod auctores quidam minoris, quam iustum est, aestiment unionem hypostaticam. Qui ergo principiis philosophiae modernae subiectivistae infecti personalitatem non in actu substantiali, sed potius in actione, in evolutione spiritus per operationem tamquam in aliquo termino perfectiori, ut autumant, inveniunt, faciliter credunt, hominem Christum paulatim proprio Marte sicut ad superiorem gradum personalitatis, ita et ad perfectiones spirituales, ergo etiam ad visionem beatam tamquam ad ultimam phasim intellectualis processus pervenisse. Haec autem sicut iam philosophice falsa, ita theologicè simpliciter respuenda sunt.

Affirmamus igitur, et firmiter tenemus, quod cum naturae humanae Christi concessa fuerit infinita gratia substantialis unionis, sc. ut sit suppositum divinum, non potest ei negari summa gratia in ordine operationis, seu ut in natura sua operetur proportionate suae hypostasi. Propria autem operatio suppositi divini est videre Dei essentiam. Non autem potest anima Christi elicere hanc actionem intellectione Dei increata, ut iam audivimus. Ergo in anima eius humana necesse est ponere visionem creatam divinae essentiae, tamquam operationem eiusdem dignitatis ac eius suppositum. Ideo « beatitudo - quae est visio divinae essentiae - inerat animae Christi ex Divinitate », cui unita erat (1). Debeatur enim ei completissima beatitudo (2); ideo « anima Christi fuit ab initio conceptionis fini ultimo unita » tum communicando in persona Verbi quum per perfectam fruitionem (3).

Hanc rationem sic breviter proponit D. Alvarez noster: « Natura humana a primo instanti conceptionis Christi fuit elevata ad supremum esse, sc. ad esse personale Verbi Divini. Ergo ab eodem instanti debuit elevari ad supremam operationem sibi possibilem. Scientia autem comprehensorum seu visio beata est suprema operatio possibilis communicari animae Christi. Ergo habuit illam a principio suae creationis » (4). Ne igitur privetur anima Christi debita harmonia et proportionem inter ordinem essendi et agendi, oportet ponere in ea operationem perfectissimam, quae est scientia comprehensorum.

20. Prosequor idem argumentum. « Quanto aliquod receptivum est propinquius causae influenti, tanto magis participat de influentia eius » (5). Natura autem humana propinquissime accedit ad Deum, cum nec dari possit maior unitas quam hypostatica. Ergo debuit perfectissime par-

---

(1) In III. Sent. dist. 15. qu. 2. a. 1. qu<sup>a</sup> 3. — (2) L. c. dist. 18. qu. 1. a. 4. qu<sup>a</sup> 3. — (3) L. c. dist. 13. qu. 1. a. 2. qu<sup>a</sup> 3. — (4) *De inc.* disp. 52. tertia concl. — (5) III. p. qu. 7. a. 1.

ticipare influentiam Deitatis. Et sane quidem. « Visio divinae essentiae convenit omnibus beatis secundum participationem luminis derivati in eos a fonte Verbi Dei... Huic autem Verbo Dei propinquius coniungitur anima Christi, quae est unita Verbo in persona, quam quaevis alia creatura » (1), ergo etiam quam beati, vel angeli visione fruenter. Isti enim a Verbo illuminantur in quantum in eis praesens est per aliquod accidentale donum, sc. per lumen gloriae creatum. Anima vero Christi ipsi causae luminis gloriae maxima unione iungitur. Ergo si iam praesentia Verbi per lumen praedictum clarificat mentem beatorum elevando illos ad visionem divinae essentiae, eo magis praesentia Verbi in unione hypostatica omnium maxima confert animae Christi tantam claritatem, ut ipsum Verbum seu divinam essentiam perfectissime attingat. Alioquin et illud sequeretur, angelos iam beatos perfectius fuisse a Verbo illuminatos, quam propria eius humana natura ipsi substantialiter iuncta. Constat autem Christum secundum humanam naturam perfectiorem esse angelis propter plenitudinem gratiae et gloriae (2).

Insuper, quidquid unitur alteri, unitur ei modo convenienti utrique extremo. Alia est unio corporis ad corpus, alia spiritus ad corpus, alia spiritus ad spiritum. Iam enim inter creaturas pure spirituales non datur unio - sc. accidentalis, sine mutua operatione seu influxu unius in aliam, qui fit per illuminationem et locutionem (3). Substantialem vero seu hypostaticam unionem unius creaturae cum alia simpliciter ut impossibilem excludimus (4). Si ergo iam accidentalis influxus unius spiritus in alium modo vitali, sc. intellectione et volitione exercetur, quid dicendum de unione illa maxima Verbi divini cum natura humana secundum subsistentiam? Etenim Verbum assumit totam naturam mediante mente seu intellectu (5). Intellectus autem est capax videndi divinam substantiam immediate. Nonne necessarium esse videtur, quod Verbum, intellectui unitum, ipsi et intellectualiter seu cognoscibiliter uniatur per commercium spirituale, quod in actione vitali ipsius intellectus consistit? Quis enim sapiens admittere vellet, Verbum, aeternam Sapientiam intellectui a se assumpto remansisse ignotam? Et si intellectus assumptus Verbum cognovit, ut supponimus, hoc non per fidem, per cognitionem naturae assumptae indignam, sed per visionem attigisse dicendum est, explendo sic capacitatem eius quoad cognitionem Dei immediatam. Sine vera et facili cognitione Verbi ex parte intellectus humani, unio

---

(1) III. p. qu. 11. a. 4. — (2) III. p. qu. 22. a. 1 ad 1. — (3) I. p. qu. 106. et 107. — (4) III. p. qu. 3. a. 1 ad 2; cf. praeter alios BILLUART, *De inc.* dissert. 6. a. 1. — (5) III. p. qu. 6. a. 2.



duarum naturam remaneret in ordine pure ontologico et physico. Esset unio quasi mortua. Naturae invicem penetrarent mediante Verbo ut hypostasi, sed sine vitali actione; ergo eo fere modo ac si Deus se uniret lapidi aut stipiti. Esset quidem substantialis, sed sine suo complemento vitali, sine visione et fruitione. Talis autem imperfecta unio repugnare videtur illi animae, in qua omnes thesauros sapientiae et scientiae Dei absconditos esse dicit Apostolus (1). Et cum mirabilis unio substantialis facta sit in primo instanti conceptionis Christi, in eodem instanti et visionem beatam adfuisse ponendum est (2).

Haec igitur significant verba S. Doctoris de perfectione ipsius animae Christi Deo unitae. « Quidquid est perfectionis spiritualis possibile alicui creaturae, totum creditur animae Christi esse collatum in primo instanti suae conceptionis » (3). « Plenitudo omnis gratiae et scientiae (- ergo et visionis -) animae Christi secundum se debebatur, ex hoc ipso quod erat a Verbo Dei assumpta » (4). Tolle ab anima Christi hanc plenitudinem scientiae beatae et simul affirmare cogeris Verbum, quod est ipsa lux substantialis, quae venit in hunc mundum ut *omnes* illuminaret, seipsum propriae naturae humanae intellectuali occultasse illamque in tenebris reliquisse; quod quam alienum sit a sana Theologia facile est videre.

Ideo Doctores communiter ex ipsa unione hypostatica deducunt scientiam beatam Christi. S. Bonaventura ita arguit: « Absque dubio in Christo secundum humanam naturam ab ipsius conceptionis primordio fuit gratia perfecta et consummata plenitudo. Non enim decebat Verbum increatum uniri animae perfectissima unione, qualis est unio in unitatem personae, quin anima esset deiformis, secundum quod erat possibile. Ideo non tantum deiformitatem habuit gratiae et gloriae, sed etiam *super* omnem gratiam et gloriam » (5). Albertus Magnus simpliciter statuit ut certum, quod « Christus habuit cognitionem multiplicem... comprehensoris in patria, ex eo, quod Verbum sibi quoad animam semper fuit praesens et unitum » (6). « Ista natura (Christi) potuit assumi ad summam unionem quantum ad esse, ergo et quantum ad agere », sc. ad gratiam fruitionis, concludit Scotus (7). Expressius Durandus: « Rationabiliter ponitur in Christo fuisse cognitio beata etiam ab instanti suae conceptionis. Primo quia... natura quae assumpta est ad summum esse, ergo decuit

---

(1) COLOSS. 2, 3. — (2) Haec argumenta vid. apud MELCH. CANO, l. c. — (3) 29 de verit. a. 8. — (4) III. p. qu. 14. a. 4 ad 2. — (5) In III. Sent., dist. 13. qu. 3. concl. — (6) In III. Sent. dist. 13. a. 11; cf. Comp. Theol. lib. 4. c. 15 ubi « propter unionem ad Verbum » perfectissima scientia in Christo ponitur. — (7) In III Sent. dist. 13. qu. 1. n. 3.

quod elevaretur ad summum operari sibi possibile. Sed beatitudo, quae consistit in visione divinae essentiae, est summa operatio possibilis naturae humanae, ergo, etc. Secundo, quia sicut dictum fuit prius, in Christo fuit plenitudo gratiae intensive... et sub plenitudine gratiae continetur gloria... et sic patet primum » (1).

Sanctus autem Doctor noster totus insistit in unione hypostatica ut causa immediata ipsius visionis beatae. « Ex hoc ipso, quod anima Christi erat Deo in persona coniuncta, debebatur ei fruitionis unio » (2), quae sequitur ad visionem. « Christus ex hoc ipso quod fuit Deus et homo, etiam in humanitate habuit aliquid prae caeteris creaturis, ut scilicet statim a principio esset beatus » (3). « In Christo, in quo est humana natura unita divinitati in unitate suppositi, est invenire plenam et perfectam coniunctionem ad Deum » (4), ergo etiam per visionem. « In Christo hoc singulare fuit, ut esset simul viator et comprehensor, quod ei competebat ex hoc, quod erat Deus et homo... et sic intellectus eius luce gloriae illustratus Deum per essentiam videbat » (5).

21. Imo S. Doctor ex unione personali tamquam a maximo dono creaturae collato procedit ad probandam possibilitatem visionis beatificae pro nobis. Posset alicui, dicit, videri, quod unio divinae essentiae sit intellectui nostro per modum obiecti intelligibilis « propter immensam distantiam naturarum » impossibilis. « Per hoc autem quod Deus humanam naturam sibi unire voluit in persona, evidentissime hominibus demonstratur, quod homo per intellectum Deo potest uniri ipsum immediate videndo » (6). Scilicet: ex maiori ad minus concludendo dicimus: si est possibilis unio in persona, eo magis est possibilis unio in visione. Cum ergo naturae humanae Christi collata fuerat illa summa gratia, hac, nempe scientia beata, privari non potest, secundum providentiam Dei, cui proprium est ordinem servare in rebus tum ordinis naturalis quam supernaturalis.

Similiter et S. S. Patres hoc argumento utuntur ad removendam a Christi intellectu humano omnem imperfectionem eique attribuendam plenitudinem scientiae sicut et cognitionem suae Divinitatis, ut iam superius vidimus. Ne autem lectores verba eorum afferendo gravemus, solum unum textum Augustini audiamus, in quo argumentum nostrum de praesentia Divinitatis intellectui Christi docere videtur: « Habitat in singulis Deus, tamquam in templis suis... Deus ubique praesens est et ubique

---

(1) In III. Sent. dist. 14. qu. 1. — (2) In III. Sent. dist. 18. qu. 1. a. 4. qu. 4. — (3) III. p. qu. 34. a. 4. ad 3. — (4) In Ioann. c. 1. lect. 8. n. 3. — (5) 10 de verit. a. 11 ad 3. — (6) 4. Contr. Gent. c. 54.

totus praesens, nec ubique habitans, sed in templo suo, cui per gratiam benignus est et propitius. Capitur autem habitans ab aliis amplius, ab aliis minus. De ipso vero Capite nostro Apostolus ait: quia in Ipso inhabitat omnis plenitudo divinitatis corporaliter » (1). Quae verba S. Fulgentius de cognitione Verbi intelligit et dicit: « Quoniam Deus habitans capitur, quocirca ab illo plenitudo Divinitatis sine dubio capitur, in quo ipsa Divinitatis habitat plenitudo. In eo autem capitur, in quo cognoscitur. Illi ergo in quo habitat omnis plenitudo Divinitatis, non potest ipsius plenitudinis plena non inesse notitia » (2). Idem S. Pater affirmat, quod cum Christo Spiritus Sanctus sine mensura detur sc. per unionem ad Verbum, oportet, ut omnes thesauros sapientiae et scientiae habeat et ideo « necesse est ut plena sit in eo Divinitatis immensae notitia » (3). Et alibi scribit verba classica in nostra quaestione: « Perquam vero durum est et a sanitate fidei penitus alienum, ut dicamus animam Christi non plenam suae Deitatis habere notitiam, cum qua naturaliter unam creditur habere personam » (4). Quae verba non oportet de plena cognitione comprehensiva Deitatis intelligere, sed intentioni Fulgentii satisfat, visionem veram facialem admittendo.

Theologi etiam nostrae aetatis thesim istam fideliter defendentes principaliter ex unione hypostatica visionem beatam repetunt (5). Non potest igitur ista cognitio facialis divinae essentiae animae humanae Christi durante tota eius vita denegari, quin et simul negetur unionem naturae humanae et divinae in una hypostasi esse maximam et perfectissimam. Adversarii ergo visionis beatificae dignitati et excellentiae Verbi incarnati gravissime derogant.

f) *Christus ut Filius naturalis in possessione hereditatis seu visionis.*

22. Scientia beata ex ipsa unione hypostatica deducta confirmari potest ex filiatione naturali homini Christo debita. « Filiatio proprie convenit hypostasi vel personae, non autem naturae » (6). Est autem filiatio

---

(1) *Epist.* 187, n. 38, 39; *M.*, P. L. 34. c. 847. — (2) *Ad Ferrandum, quaest.* 3. n. 34; *M.*, P. L. 65, c. 423. — (3) *Ib.* n. 29. c. 419. — (4) *Ib.* n. 26. c. 416. — Caetera loca S. S. Patrum et specialiter Fulgentii vide apud THOMASSINUM, lib. 7. cap. 1-4; v. SCHAEZLER, in *Katholik*, 52, (1872) p. 385 sequ. 512 sequ. — (5) Cf. KLEUTGEN, op. cit. p. 275; M. GLOSSNER, *Lehrbuch der Kath. Dogmatik*, tom 2, 1874, p. 117; HEINRICH-GUTBERLET, op. cit. p. 737; SCHEEBEN, *Mysterien des Christentums*<sup>2</sup> 1908, p. 289; I. POHLE, op. cit. p. 139; COMMER, *De Iesu puero nato*, in *Jahrbuch für Philosophie u. spek. Theol.* vol. 15, p. 361 et 368, ubi breviter sed eleganter thesis proponitur; BERN. BARTMANN, *Lehrbuch der Dogmatik*<sup>2</sup>, p. 341; A. SCHUETZ, *Summarium Theol. dogmaticae*, Budapest, 1923, p. 114; *idem auctor, Dogmatika*, Budapest, 1923, vol. 1. p. 432. — (6) *III.* p. qu. 23. a. 4.



duplex: propria seu *naturalis*, et similitudo huius, sc. *adoptiva*. Filius naturalis dicitur a patre genitus generatione proprie dicta viventium (1). Adoptivus est factus, i. e. elevatus gratuite ad dignitatem et iura filii, ad similitudinem filiationis naturalis (2). Ergo definiri potest: personae, naturae patris extraneae, in iura filii et ad hereditatem gratuita admissio. In nobis ista adoptio fit imperfecte per gratiam viae, perfecte per visionem beatificam in patria (3).

Filius ergo naturalis ad familiam seu ad vitae consortium intimum ipsius patris pertinet et habet ius innatum, inalienabile ad hereditatem, nisi obstaculum aliquod inveniatur. Nec ius ad hereditatem acquirit actione aliqua personali, sed illud titulo nativitatis ei convenit. Filius naturalis in dignitate sua crescere non potest, cum iam ex origine sit aequalis patri, et ideo heres legitimus vocatur. Iste filius habet ergo gratiam patris non acquisitam, sed vi personalitatis suae ut filius genitus.

Christus homo est Filius Dei secundum perfectam rationem filiationis (4). Nec admitti potest ullo modo in Christo filiatio adoptiva, « cum non recipiatur aliquid dici participative, quod *per se* dicitur » (5). Terminus « homo » Christus, utpote nomen concretum, supponit pro supposito seu persona (6), quae in Christo est divina et nullomodo extranea Deo, sed pertinet ad intimam familiae vitam, i. e. ad naturam divinam.

Ubi autem est vera filiatio naturalis, ibi est ius innatum ad vitae consortium seu ad hereditatem, quae est in casu nostro ipsa possessio Dei per visionem facialem et fruitionem. Ergo et Christus homo iure et irrevocabiliter succedit bonis Patris sui, i. e. gloriae eius et possidet illa. « Ex hoc ipso, quod aliquis nascitur ab alio, habet ius in hereditate paterna, unde non est extraneus » (7). « Extraneitas respectu gloriae, quam nomen adoptionis importat, nullomodo convenit personae illi » (8).

Ista ergo persona divina sicut non potest crescere in sua perfectione hypostatica, ita neque in sua dignitate relate ad hereditatem, quae illi titulo nativitatis convenit. Nec in ordine ad bona Patris sui per merita sua aliquod ius novum aut maius acquirit, cum ei non conveniat mereri naturaliter sibi debita (9), ut suo loco adhuc dicetur. Natura vero humana Christi non postulat dilationem gloriae seu possessionis et usus

---

(1) Ib. a. 2. — (2) 2. II. p. qu. 45. a. 6; III. p. qu. 23, a. 3; qu. 39. a. 8 ad 3. — (3) III. p. qu. 3. a. 5; qu. 45. a. 4. — (4) III. p. qu. 32. a. 3. — (5) III. p. qu. 23. a. 4 et ad 2; DENZINGER, n. 311 sequ. De filiatione Christi, cf. BILLUART, *De inc.* diss. 21. a. 2; v. SCHAEZLER, *Das Dogma von der Menschwerdung*, p. 169 seq. — (6) III. p. qu. 16. a. 2, 5, etc. — (7) In III. Sent. dist. 10. qu. 2. a. 1. qu<sup>a</sup> 1. ad 2. — (8) Ib. dist. 13. qu. 1. a. 1 ad 1. — (9) SUAREZ, in III. p. qu. 9. disp. 25. sect. 1; MEDINA, in III. p. qu. 34. a. 4; KLEUTGEN, op. cit., p. 278.

suae hereditatis, cum visio divinae essentiae, utpote quid absolute supernaturalae, conveniat naturae humanae non secundum potentiam aliquam connaturalem intellectus humani, sed secundum operationem supernaturalis Dei. Pro Deo autem est aequaliter possibile elevare mentem infantis ad visionem beatam, quae est actio simpliciter spiritualis nullum commercium organorum admittens, quam intellectum supremi angeli. Et si aliquod impedimentum ex parte naturae humanae adfuisset, totum fuisset sublatum per operationem divinam (1).

Nec obstat ratio ac si pro nostra salute aut pro natura humana Christi melius fuisset privari hac beatitudine. E contra. Pro anima eius carentia visionis beatae fuisset privatio alicuius, imo summae perfectionis debitae, cum unumquodque dicatur tunc simpliciter perfectum, quando attingit suum finem. Nec finis incarnationis requirit ullo modo dilationem gloriae animae, cum talis defectus non augeat valorem meritorum Christi, imo deroget eius dignitati, ut saepius audivimus. Cum ergo beatitudo essentialiter sit in anima secundum intellectum, et Verbum fuerit unitum illi immediate, nullo modo conveniebat ei carere visione beata, quae ei ut Filio Dei naturali debebatur (2).

Quo iure igitur velles privare hunc hominem Christum, qui est Filius Dei Unigenitus et gratissimus Patri, actuali possessione suae hereditatis et fruitione bonorum Patris sui, cum secundum fidem catholicam omnes animae iustae, quibus nihil purgandum superest, statim post mortem ad visionem beatam admittantur? (3). Nonne et angeli statim post unum actum meritorium beatitudinem ipsis non vi personalitatis, sed ex gratia accidentali debitam, adepti sunt? (4). Quare ergo denegas visionem beatam Christo statim a conceptione sua, qui a principio sui esse erat Filius Dei naturalis?

*g) Christus ut causa salutis nostrae habet perfectionem finis.*

23. Thesis nostra ulterius comprobatur ex relatione Christi ad finem Incarnationis, qui est salus generis humani. Non enim Verbum incarnatum fuisset, si homo non peccasset (5). Venit ergo peccatores salvos facere, ut et nos per ipsum adoptionem filiorum reciperemus.

---

(1) III. p. qu. 34. a. 2 ad 3; a. 3 ad 2; 29. de verit., a. 8 ad 5 et 10; In III. Sent. dist. 18. qu. 1. a. 3 ad 5. Adversarii visionis beatificae a principio conceptionis Christi argumentum desumunt etiam ex imperfectione organorum Christi, quasi visio beata exigeret usum sensuum internorum et externorum! Vid. KNABENBAUER, *Stimmen*, I. c. p. 131. — (2) III. p. qu. 49. a. 6. ad 3. — (3) BENEDICTUS XII., vid. DENZINGER, n. 530. — (4) I. p. qu. 62. a. 5. — (5) III. p. qu. 1. a. 3. Vide hanc quaestionem uberius tractatam ex S. S. Patribus apud THOMASSINUM, *De Incarn.* toto libro 2.

Principium igitur humanae salutis est mediator Dei et hominum, homo Christus Iesus (1). Ergo et gratia « conferebatur ei tamquam cuidam universali principio in genere habentium gratiam. Virtus autem primi principii alicuius generis universaliter se extendit ad omnes effectus illius generis, sicut sol, qui est universalis causa generationis, ut dicit Dionysius, eius virtus se extendit ad omnia, quae sub generatione cadunt » (2). Ergo Christus habuit gratias ad omnes operationes et effectus gratiae. Inter operationes autem et effectus gratiae continetur etiam, imo maxime, visio beatifica, in qua salus nostra proprie consistit, tamquam complementum omnium gratiarum nobis collatarum. Ergo et anima Christi hanc gratiam possidere debuit. « Ex hoc ergo, quod Verbum caro factum est, hoc effectum est, ut esset plenum gratiae et veritatis, ex quo etiam in alia redundat, sicut plenius lucet, quod illuminare potest alia. Quia igitur homo Christus summam plenitudinem gratiae obtinuit quasi Unigenitus a Patre, consequens fuit, ut ab ipso in alios redundaret » (3).

Et revera, causam continere debere effectum omnes concedunt; et quanto est efficacior et universalior eius causalitas, tanto abundantius et eminentius excedit perfectionem eius. « Illud autem, quod est in potentia, reducitur in actum per id quod est actu; oportet enim esse calidum, id per quod alia calefiunt. Homo autem est in potentia ad scientiam beatorum, quae in visione Dei consistit, et ad eam ordinatur sicut ad finem... Ad hunc autem finem beatitudinis homines reducuntur per Christi humanitatem... Ideo oportuit, quod cognitio beata in visione Dei consistens excellentissime Christo homini conveniret, quia semper causam oportet esse potiore causato » (4).

Seu, ut alibi argumentatur S. Doctor: cum finis assumptionis humanae naturae a Verbo sit salus et reparatio humanae naturae, « talem oportuit esse Christum secundum humanam naturam, ut convenienter esse possit auctor humanae salutis. Salus autem humana consistit in fruitione divina, per quam homo beatus efficitur. Et ideo oportuit Christum secundum humanam naturam fuisse perfecte Deo fruente. Principium enim in unoquoque genere oportet esse perfectum » (5). Fruitio seu delectatio perfecta, ut patet, est effectus charitatis patriae, quae supponit visionem tamquam illud, in quo formaliter beatitudo consistit (6).

---

(1) I. TIMOTH. 2, 5. — (2) III. p. qu. 7. a. 9. — (3) Comp. theol. c. 214. — (4) III. p. qu. 9. a. 2. — (5) Comp. theol. c. 213. — (6) 1. II. p. qu. 3. a. 4; 3. Contra Gent. c. 26.



24. Ad cuius ulteriorem intelligentiam notandum est, Christum esse auctorem nostrae salutis per modum *causae efficientis, exemplaris et finalis*. Et ex hoc triplici titulo debemus ei adscribere visionem beatam.

Causa quidem efficiens principalis gratiae est solus Deus, cum participare naturam divinam soli Dei connaturaliter conveniat et nulli creaturae virtute propriae formae attribui possit (1). *Humanitas autem Christi est causa instrumentalis effectum supernaturalium* (2). Duplex est autem instrumentum, ut saepius inculcat S. Doctor, inanimatum seu pure mechanicum, sicut securis vel penna, et animatum, quod scilicet ita movetur a principali agente ut et se moveat, sicut servus vel minister est instrumentum domini sui. Inter haec autem instrumenta est adhuc aliqua diversitas attendenda. Quaedam enim sunt quidem animata, tamen sunt separata secundum suppositum ab ipsa causa principali, ut in exemplis allatis patet. Alia autem sunt unita secundum hypostasim ipsi agenti principali, a quo virtutem operandi habent, ideo eius organa dicuntur. Humanitas ergo est causa instrumentalis coniuncta Divinitati, non tantum sicut pars integralis unitur naturae seu supposito, sed sicut natura coniungitur actui subsistentiae, componendo cum eo unum suppositum. Natura ergo humana singularis Christi post assumptionem de facto ad Verbi hypostasim pertinet, non quidem ac si haec natura constitueret suum suppositum, sed in quantum terminatur et perficitur ab eo. Ideoque ei est simpliciter subordinata, sicut organum obedit primo moventi in viventibus (3). Retinet ergo humanitas Christi propriam naturam, et remanet sui domina etiam recipiendo et exsequendo motionem Divinitatis, ideoque est sancta et sanctificans (4).

Quando igitur humanitatem Christi instrumentum seu organum vivum Divinitatis vocamus, hoc intelligimus de instrumento physico et proprio, non autem de morali solummodo, sicut S. Doctor hoc constanter ac solemmniter inculcat. Et revera, ut breviter loquamur, instrumentum morale sicut imperfecto sensu tantum est causa actionis ad quam ordinatur, ita et improprie et abusive tantum vocatur instrumentum. Humanitati Christi autem vera et realis causalitas attribuitur quoad effectus supernaturales. Debet ergo vocari instrumentum physicum, organum reale et vitale productionis ipsius gratiae (5).

---

(1) 1. II. p. qu. 112. a. 1. — (2) III. p. qu. 8. a. 1 ad 1; qu. 13. a. 2, 3; qu. 19. a. 1, et passim. — (3) Vid. profundissimam expositionem CAIETANI, de unione substantiali hypostatica, in III. p. qu. 2. a. 6. — (4) III. p. qu. 34. a. 1 ad 3. — (5) Cf. 1. II. p. qu. 112. a. 1 ad 1; 27 de verit. a. 3, a. 7; 4. Contra Gent. c. 41; III. p. qu. 8. a. 1 ad 7; qu. 18. a. 1 ad 2; qu. 48. a. 6; qu. 64. a. 3 et passim. De eadem doctrina ex

Instrumentum ergo purum non indiget aliqua habituali perfectione in ordine ad finem ad quem assumitur, ut in serra vel penna videmus; hic enim sufficit virtus naturalis instrumenti ut elevari possit ad effectum superiorem. Attamen instrumentum animatum, et adhuc magis, quod est vitaliter coniunctum principali agenti et remanet dominus suarum actionum, debet esse instructum perfectione interna in ordine ad causalitatem suam et effectus in aliis producendos. Ideo et in diversis potentiis animae spiritualibus et sensitivis ponimus habitus et virtutes operativas, imo et in membris imperio voluntatis subiectis habituales quasdam dispositiones (1).

Haec est ratio, quare humana natura Christi debet in se continere per modum habitus permanentis omnes perfectiones gratiae et donorum, ad quas producendas secundum ordinem actualem divinae providentiae tamquam causa Deo subordinata destinatur. « Duplex est instrumentum: animatum et inanimatum... Instrumentum ergo inanimatum ita agitur quod non agat, et dicitur inanimatum anima rationali, et ideo non indiget habitu regente in operatione. Sed instrumentum animatum agit et agitur; unde sicut servus indiget habitu ad hoc, ut imperium domini sui debito modo exsequatur, ita et anima Christi ad hoc ut perfecte divina operaretur » (2).

Applicando hanc doctrinam ad nostram quaestionem, dicit Caietanus: « Quamvis primum instrumentorum genus non habeat actu quod instrumentaliter efficit, secundum tamen instrumentorum genus, qua-

---

gravioribus auctoribus vid. SALMANTICENSES, *De inc.*, disp. 23. dub. 4; SUAREZ, *in III. p.* disp. 31. sect. 3. in hoc nobiscum sentiens, agnoscit hanc thesim esse apertam sententiam S. Thomae; errat tamen, sect. 4 et sequ. circa naturam potentiae obedientialis ad hoc in anima Christi requisitae. Cf. NAZARIUS, *in III. p.* qu. 13. a. 2. secunda contr., qui in quarta contr. thesim a Suarez positam examinat. Novissime obsistunt huic sublimi doctrinae FRANZELIN, *De Sacramentis*,<sup>5</sup> p. 126; PESCH, op. c. p. 197. STENTRUP, op. c. p. 1292, dubius haeret; HEINRICH-GUTBERLET, op. c. p. 752, potius accedit ad S. Thomam. SCHEEBEN, op. c. p. 233 sequ. credit post minutissimas et obscuras subtilitates quid novi dicere, humanitatem Christi « *organum vivificatum Divinitatis* » appellando, cum tamen constat, iam S. Thomam ita locutum fuisse. V. gr. 4. Contra Gentes c. 41 dicit: « sicut anima unitur corpori ut instrumento, ita natura humana Verbo »; Christus est « organum Divinitatis », « ut corpus organum animae »; natura humana se habet ad Verbum in ordine operationis « ut manus ad animam ». Vid. CAIETANUS, l. c.; V. CONTENSON, *Theol. mentis et cordis*, lib. 10. c. 2. spec. 3; V. SCHAEZLER, op. c., p. 371. FR. MORGOTT, *Der Spender der hl. Sacramente*, 1886, p. 12; M. GRABMANN, *Die Lehre des hl. Thomas über die Kirche*, 1903, pag. 240 sequ.

(1) I. II. qu. 50. per tot. — (2) In III. Sent. dist. 13. qu. 1. a. 1 ad 4; cf. 29. de veritate a. 5 ad 2.

tenus sui dominium habent admixtum, actu habet, quod in aliis efficit. Et quia Christus homo sic est instrumentum Dei ut liber sit, libere cooperetur, et efficiat nos beatos, « ideo oportet ponere in anima Christi scientiam beatam, qua ipse est actu beatus » (1).

Non ergo ex hoc solo titulo postulamus scientiam comprehensorum in anima Christi, quia est simplex causa instrumentalis omnium gratiarum tum in via quam in patria, sed quia est « instrumentum *excel-lentissimum*, et *supremum agens* ex virtute sibi coniuncta ad modum instrumenti organici et reducit homines in actum illius rei, cuius ipse est etiam capax. Id autem, quod sic est instrumentum (perfectissimum) non solum reducit alia in actu secundum quod est tale in potentia, sed secundum est tale in actu » (2).

25. Ad eandem conclusionem pervenimus, si consideratur *Christus ut causa exemplaris nostrae praedestinationis seu salutis*. Ipse est praedestinatus a Deo principaliter in filiationem naturalem, quatenus scilicet ab aeterno determinatum fuit in Deo, ut iste homo elevetur ad hypostasim divinam, quod est maxima gratia, quae creaturae communicari potest. Praedestinatio autem ad gratiam habituales et visionem beatam est secundarius terminus in praedestinatione Christi, quia istae consequenter se habent ad unionem hypostaticam. « Multo enim maior et perfectior est unio ad Deum secundum esse personale, quam quae est secundum operationem » (3), ut iam audivimus, ideo illa prius intenditur a Deo. Nos autem praedestinamur ad filiationem adoptivam, quae est quaedam participata similitudo filiationis naturalis (4). Ex hoc iam patet non esse eiusdem rationis nostram praedestinationem et Christi. Differentia enim actionis est ex termino ad quem ordinatur. « Illud autem, quod est praedestinatio (sc. ex parte effectus), non est unius rationis in Christo et in nobis, quia praedestinatio Christi est ad unionem in persona, nostra autem ad unionem per operationem aut per habitum assimilantem, et hae duae uniones non sunt unius rationis, sed se habent secundum prius et posterius, et perfectum et diminutum. Ideo praedestinatio Christi et nostra non est unius rationis secundum univocationem, sed secundum analogiam » (5).

Ex hoc ita arguitur. « Exemplar proprie si accipiatur importat causalitatem respectu exemplatorum, quia exemplar est ad cuius imitatio-

---

(1) CAIETANUS, in III. p. qu. 9. a. 2, II. — (2) IOANN. A S. THOMA, *De incarn.*, qu. 9. a. 2, sed haec; SALMANTICENSES, *De inc.* disp. 17. dub. 4. § 1. — (3) III. p. qu. 4. a. 1 ad 2. — (4) L. c. qu. 24. a. 3. — (5) In III. Sent. dist. 10. qu. 3. qu<sup>a</sup> 2.



nem fit aliquid » (1). Exemplar enim ideam rei significat, cuius intuitu agens operatur (2), ideo ad causalitatem formalem extrinsece reducitur. Evidens est autem, exemplar debere continere totam perfectionem exemplati, nihilque in hoc inveniri posse, quod in illo desideraretur. Ergo et in Christo praedestinato adesse debet illud, quod est principaliter intentum in nostra praedestinatione, sc. unio nostra cum Deo per perfectissimam operationem in visione faciali. Haec enim perfectio intellectualis et *realiter* intellectualiter inesse debet Christo, alioquin in principalissimo deficeret a suo exemplato.

26. Quod adhuc confirmari potest ex notione *causae finalis nostrae praedestinationis* et gratiarum nobis collatarum. Finis enim gratiae est unio nostra cum Deo in quantum est nobis possibilis secundum ordinem divinae providentiae. Maxima autem unio cum Deo habetur in humana natura Christi. Ergo talis unio in Christo est finis nostrae gratiae in quantum assequibilis per dona gratuita accidentaliter nobis collata. Quo magis ergo augentur in nobis habitus gratiae sanctificantis, charitatis et aliarum virtutum, eo magis exprimitur in nobis similitudo divinae naturae, et consequenter et filiationis naturalis in Deo. Et quo magis efficimur deiformes per visionem beatam, eo magis accedimus ad primum Verbum expressum a Patre, et conformes erimus imagini Filii sui consubstantialis.

In isto ergo sensu dicimus praedestinationem Christi ad filiationem naturalem esse finem nostrae praedestinationis. Causalitas finis consistit in hoc quod allicit, movet ad appetitum et desiderium sui. « Quanto igitur finis est perfectior et magis volitus, tanto voluntas volentis finem ad plura extenditur ratione finis illius » (3). Finis enim est bonum amatum et desideratum. Cum filiatione naturali, utpote summo bono creaturae rationali concesso, omnia alia bona supernaturalia dantur.

Quomodo vero poterit Christus praedestinatus nos movere ad appetitum et desiderium sui, nisi ponatur et ipsum esse plenum illa visione, per quam nos secundum ordinem providentiae perfectissime assimilamur eius filiationi naturali; cum erit Deus omnia in omnibus et videbimus eum sicuti est? Scientiam ergo beatorum habet Christus complete tamquam primus et perfectissimus praedestinatorum. Constat autem Christo iam a principio suae vitae temporalis hoc munus suum relate ad salutem nostram convenire, unde et statim a principio visionem beatificam habuerat.

---

(1) 8. de veritate, a. 8 ad 1. — (2) I. p. qu. 15. a. 1. — (3) 1. Contra gent. c. 75.

*h) Christus ut Caput electorum non potest carere vita beata.*

27. Inter omnes metaphoricæ similitudines comparatio Christi capiti naturali clarius et solemnius exprimit influxum Verbi incarnati quoad nos in ordine supernaturali gratiæ et gloriæ. Ad rem B. Medina: « Nihil potuit significantius dici ad explicandum quod omnis operatio, omnis motus, omnis vis et efficacia et energia, quam habent christiani homines, habent a Christo et per Christum, quemadmodum membra a capite vitam et energiam recipiunt vi cuius agunt et vivunt » (1). Doctrina igitur de gratia capitali Christi quam maxime apta est etiam ad thesim nostram dilucidandam.

Deus « dedit ipsum (Christum) caput supra omnem Ecclesiam, quæ est corpus ipsius et plenitudo eius » (2). Sensus est secundum textum graecum: *Κεφαλὴν ὑπὲρ πάντα τῇ ἐκκλησίᾳ*, « i. e. Ipsum (Christum) dedit Ecclesiae (*dativum*) caput super omnia. Cum emphasi ponitur pronomen ante verbum *et Ipsum*, sc. Christum, cui omnia subiecta sunt et qui super omnes angelos est elevatus, *Ipsum* dedit caput Ecclesiae » (3). Addit S. Doctor: « super omnem Ecclesiam, sc. tam militantem, quæ est hominum in praesenti viventium, tam triumphantem, quæ est ex hominibus et angelis in patria » (4). « Caput corporis mystici, ita explanat hanc doctrinam S. Doctor, similitudinem habet cum capite corporis naturalis. Sed ad perfectionem capitis corporis naturalis requiritur quod sit in eo vis sensitiva plenissime, ad hoc quod sensum in membra refundere possit. Ergo in Christo ad hoc quod sit caput, requiritur gratiæ plenitudo » (5), et quidem non solum gratiæ viae, sed et termini, cum principaliter hanc perfectionem communicare debeat membris suis.

Etenim « humanitas Christi quasi instrumentum Divinitatis fuit, ideo actiones eius nobis poterant esse salubres. Inquantum ergo speciale instrumentum Divinitatis fuit, oportuit quandam specialem coniunctionem ipsius ad Divinitatem esse. Unaquæque autem substantia tanto a Deo plenius eius bonitatem participat, quanto ad eius bonitatem appropinquat. Unde et humanitas Christi ex hoc ipso, quod prae aliis vicinius et specialius Divinitati erat coniuncta, excellentius bonitatem divinam participavit per gratiæ donum. Ex quo idoneitas in ea fuit, ut non

---

(1) *In III. p. qu. 19. a. 4.* — (2) *EPHES. 1, 23.* — (3) Vide I. M. VOSTÉ, *Commentarius in Epist. ad Ephes.* 1921, pag. 125. — (4) *In Epist. ad Ephes. c. 1. lect. 8;* MEDINA, *in III. p. q. 8. a. 1, quarta concl.* — (5) 29. de verit. a. 5. a. s. c.

solum gratiam haberet, sed etiam per eam gratia in alios transfunderetur, sicut per corpora magis lucentia lumen solis ad alia transit » (1).

Ut autem hanc eximiam doctrinam S. Doctoris, quam post S. Paulum principaliter ex S. Augustino hauserat (2), melius penetremus, oportet ex natura capitis naturalis ad praerogativa Capitis corporis mystici procedere. Tria enim possumus in capite considerare: scil. *ordinem* seu dignitatem excellentiae, quia caput est prima et excellentior pars corporis, et ideo omne principium consuevit vocari caput. Secundo *perfectionem*, quia in capite vigent omnes sensus interiores et exteriores, in caeteris membris vero tantum sensus tactus, qui tamen procedit ab ipso capite. Tertio vero *virtutem* seu *directionem*, quia virtus et motus caeterorum membrorum, ergo vitalitas eorum sicut et gubernatio in suis actibus est a capite, propter vim sensitivam et motivam ibi dominantem. « Et haec tria conveniunt Christo spiritualiter. Primo quidem secundum propinquitatem ad Deum eius gratia altior est et prior, etsi non tempore, quia omnes acceperunt gratiam per respectum ad gratiam ipsius... Secundo vero perfectionem habet quantum ad plenitudinem omnium gratiarum... Tertio virtutem habet infundendi gratiam in omnia membra Ecclesiae » et quidem tum interne sanctificando omnia, tum externe gubernando ea (3).

Principaliter tamen dicitur Christus caput electorum, perfectiorem gratiam nempe gloriam in ipsis causando. Iam vero quomodo verificaretur in Christo dignitas et excellentia capitis, si ipse non attingeret Deum eodem, imo et perfectiori modo quam beati et angeli comprehensores? Quomodo dici posset possidere plenitudinem omnium gratiarum nudatus ipsemet gratia consummata visionis? Quomodo verificaretur proprietas capitis quasi praecipua, sc. vitam infundere membris et illa gubernare et dirigere, si ipsum caput careret perfectione ultima creaturae rationali elevatae ad ordinem supernaturalem debita?

Nec quod obiicias, Christus ut caput caret virtute theologica fidei et nihilominus communicat membris suis hunc habitum supernaturalem; ergo a simili potest etiam causare gratiam visionis in beatis, quin sit oporteat in possessione actuali beatitudinis. Etenim secundum principia philosophica perfectius potest causare imperfectius, minime vero e contrario. Cum ergo Christus habuerit cognitionem perfectam eorum, de quibus alii fidem habent, et ita quantum ad cognitionem aliis conformatur sicut

---

(1) Ib. c. . . (2) Cf. TH. SPECHT, *Die Lehre von der Kirche nach dem heiligen Augustin*, 1892, pag. 40 s. et passim. — (3) III. p. qu. 8. a. 1; cf. in III. Sent. dist. 13. qu. 2. a. 1; 29. de verit. a. 4.



perfectum imperfecto, potuit esse auctor cognitionis viae in suis membris (1). Visio autem beata, utpote Dei immediata apprehensio, supponit eminentem scientiam in eo, qui hanc gratiam causare debet in aliis.

Infundit ergo Christus omnem gratiam viae et patriae omnibus, cum gratia eius etiam ut caput sit infinita, Sicut enim Deus est principium omnis esse, ita Christus omnis gratiae. « In causa enim quodammodo habetur effectus. Cuicumque ergo adest causa infinitae virtutis ad influendum, dicitur habere illud quod influitur absque mensura et aliquo modo infinite. Puta si quis haberet fontem, qui aquam infinitam posset effluere, infinite diceretur et absque mensura aquam habere. Sic anima Christi infinitam et absque mensura gratiam habet ex hoc ipso quod habet Verbum sibi unitum ... Patet autem ex his quae dicta sunt, quod gratia ipsius Christi, quae dicitur capitis, secundum quod Christus est caput Ecclesiae, est infinita secundum influentiam » (2).

Et sic sufficienter videtur esse demonstrata thesis nostra etiam ex hac ratione. Ex plenitudine enim Christi accepimus omnem gratiam, etiam visionis. Et cum Christus sit caput a primo instanti suae conceptionis, et gratiam visionis ab hoc momento possedissee affirmandum est. Ideo et Theologi scientiam beatam Christi ex sua dignitate ut est caput deducunt (3).

## ARTICULUS TERTIUS.

### RELATIO GRATIAE CHRISTI ET VISIONIS BEATAE AD INVICEM.

#### § 1. - De gratia Christi substantiali.

##### a) *Eius existentia.*

28. Stabilita thesi de existentia visionis beatae in anima Christi durante eius vita, restat ut videamus relationem eius ad gratiam Christi. Non enim sufficit argumentis affirmare Salvatorem nostrum fuisse compre-

---

(1) Ibid. ad 8. — (2) In Ioann. cap. 3. lectio 6. n. 4; cf. Compendium theol. c. 215 in fine. — (3) MELCH. CANO, l. 12. c. 13; SUAREZ, disp. 25. a. 4. sect. 1; GONET, disp. 16. a. 1. § 1. n. 8; GOTTI, tract. 2. qu. 1. dub. 3. § 1, 2; v. SCHAEZLER, in *Katholik*, l. c. p. 291; A. LÉPICIER, *De Inc. Verbi*, in qu. 9. a. 2; Cardin. F. SATTOLI, *De Incarnatione*, 1888, p. 185; H. M. MANGINI, *Theol. dogm.* tom. 3, 1904, p. 288. Doctrinam S. Thomae de Christo Capite Ecclesiae clare expositam vide apud COMMER, *Die Kirche in ihrem Wesen u. Leben*, 1904, p. 29 sequ.; v. SCHAEZLER, *Das Dogma von der Menschwerdung*, p. 359 sequ.; SCHEEBEN, op. c. p. 138; et specialiter M. GRABMANN, *Die Lehre des hl. Thomas von der Kirche*, p. 194 sequ., ubi tota haec doctrina historice et systematice eruditissime proponitur. Ex veteris, cf. Cardin. I. DE TURRECREMATA, *Summa de Ecclesia*, lib. 1. c. 44 sequ.

hensorem, sed et nexum huius visionis facialis cum tota sanctitate Christi oportet, saltem breviter, investigare, ut sic harmonia supernaturalis in ipsa humana natura eius clarius appareat.

*Fide certum est, Christum hominem esse sanctum* non solum per communicationem idiomatum, sed et *in sua natura humana*; et quidem tum negative, inquantum sanctitas importat puritatem a peccato, tum positive, sc. ut significat amicabilem coniunctionem mentis cum Deo, quata talis natura est revera Deo grata et ab eo dilecta in ordine supernaturali et quidem excellenter et modo prorsus singulari. Universa enim S. Scriptura hanc veritatem proclamat (1).

In particulari, Theologi communiter affirmant, naturam humanam Christi fuisse sanctificatam *per unionem hypostaticam*, non solummodo fundamentaliter seu radicaliter, inquantum scil. haec unio infallibiliter secum fert ius ad gratiam habitualement caeteraque dona cum illa connexa, sed etiam formaliter, vere et intrinsece (2). Intelligitur autem gratia unionis « ipsum esse in persona Verbi, quod humanae naturae absque meritis collatum est » (3). Sanctificatio vero formalis hic nihil aliud significat, quam quod Verbum sine aliqua forma, qualitate vel habitu creato inhaerente, *per se et immediate* vi unionis substantialis reddit naturam suam humanam Deo gratam et sanctam, seu tribuit ei effectus formales sanctitatis. Nullo modo ergo Verbum est forma inhaerens aut informans, vel principium quo operationis in hac sanctifica-

(1) PETAVIUS, lib. 10, c. 5. Quidam ex antiquis admittebant Deum potuisse assumere naturam humanam quin haec esset sancta et Deo grata in ordine supernaturali, ut DURANDUS, *in III. Sent.* dist. 12. qu. 2. nec sententiam hanc abhorrere videtur H. SCHELL, *Kath. Dogmatik*, l. cit., pag. 177. — (2) Ita quasi omnes auctores maioris nominis, ut D. SOTO, *De nat. et gratia*, lib. 3. c. 6. Venetiis, 1583, p. 229; MEDINA, *in III. p.* qu. 7. a. 1; SUAREZ, *Disp.* 18 sect. 1; I. LUGO, *De inc.* disp. 16. sect. 1, qui hanc sententiam « communem » vocat; IOANN. A S. THOMA, *De inc.* qu. 7. a. 1. STENTRUP, op. c. p. 1213, dicit, doctrina haec sit *certissime theologice evidens*. Contradicere videtur S. BONAVENTURA, *in III. Sent.* dist. 13. a. 1. qu. 1. In scholiis novae editionis affirmant auctores critici S. Doctorem quaestionem nostram non tangere. Item Scotistae plures. Inter auctores modernos profunde nostram doctrinam tradit v. SCHAEZLER, *Das Dogma von der Gnade*, 1865, p. 388 seq.; *Idem*, *Das Dogma v. d. Menschwerdung*, p. 164; SCHEEBEN, o. c. p. 157; et *Mysterien des Christentums*<sup>2</sup>, pag. 287 seq., breviter etiam E. COMMER, *De Iesu puero nato*, in *Jahrbuch f. Phil. et sp. Th.*, vol. 15. pag. 368. Quidam solam sanctificationem moralem aut fundamentalem admittebant, ac si unio esset tantum titulus, ex quo dona supernaturalia Christo convenirent. A. LÉPICIER, *De inc.* qu. 7. a. 1. n. 6, non ita doctrinam Billuart, ut ipse credit, sed quasi communem Theologorum videtur impugnare. — (3) 29. de verit. a. 2. c.; cf. III. p. qu. 6. a. 6.

tione. Dicitur ergo *substantialis*, quia sanctitas ipsius Verbi communicatur naturae assumptae, et est *intrinseca*, quia haec sanctitas non solum denominative, ut quidam putabant, sed vere et proprie convenit naturae creatae (1).

Sanctitas tamen, quam naturae humanae communicatam dicimus, non est sanctitas *subiectiva* ipsius Dei. Ista enim, utpote ad ordinem operationis in Deo pertinens, nullomodo potest communicari alicui creaturae. Agitur ergo de sanctitate *obiectiva* Dei, quae inter attributa divina hoc proprium habet, quod possit creaturae communicari, sive accidentaliter ut communiter iustis, sive substantialiter ut homini Christo in mysterio Incarnationis. Haec igitur sanctitas humanam naturam *subiective*, sc. *in seipsa*, intrinsece reddit Deo dilectam. Et quamvis in se obiective ex parte personae divinae sit infinita, non tamen *infinite* sanctificat naturam (2).

Quando vero haec sanctificatio naturae assumptae attribuitur Verbo, iuxta meliorem partem Theologorum non intelligitur ipsa subsistentia Verbi, qua in se tamquam relatione subsistenti constituitur, sed potius *natura* Verbi, realiter quidem identificata cum hac relatione, virtualiter tamen ab ea distincta. Dicerem ergo: natura humana sanctificatur a natura divina *in recto*, a subsistentia relativa *in obliquo*. Ratio autem huius est, quia relationes subsistentes formaliter ut tales non videntur secum ferre aliquam perfectionem propriam virtualiter distinctam a perfectione naturae, sed significant purum respectum ad aliquid, sc. ad correlativum. Sanctitas vero, de qua est sermo, est vera et positiva perfectio et quidem absoluta; non potest ergo Verbo convenire ut significat subsistentiam relativam, sed ut est essentia, et sic etiam communicatio eius pertinet ad Verbum ratione suae naturae (3).

---

(1) SALMANTIGENSES, disp. 12. dub. 1. § 1.; BILLUART, diss. 8. a. 1. — (2) SUAREZ, Disput 22. sect. 1; PESCH, op. c. p. 164; HUGON, *De Verbo incarn.* qu. 5. a. 1. Errat in hoc SCHELL, o. c. p. 176 sequ., admittens, sanctitatem vi unionis solummodo per communicationem idiomatum et negat sanctitatem divinam posse communicari creaturis, non distinguens sanctitatem Dei subiectivam ab obiectiva, de qua hic unice est sermo. Vid. de hac quaestione I. MÜLLER, *Ueber den Begriff des Heiligkeit* etc., in *Zeitschrift für Kath. Theol.* 1896, p. 470-514. Auctor considerat sanctitatem Dei ut summam, essentialem ac immutabilem bonitatem (Güte), quam in incarnatione Verbum immediate communicat naturae assumptae, sic reddens ipsam sanctam. SCHEEBEN e contra, in *Kath. Dogm.* vol. 1. p. 595 et vol. 2. p. 160 potius intelligit sub sanctitate obiectiva ipsam summam dignitatem, immutabilem, purissimam maiestatem Dei. — (3) Cf. SALMANTIGENSES, l. c. dub. 3; GONET, *De inc.* disp. 11. a. 2. Contrarie sentit IOANN. A S. THOMA, disp. 8. a. 1. et NAZARIUS, in *III.* p. qu. 7. a. 1. sec. con-



Ratio vero intrinseca huius sanctificationis substantialis est ex ipsa notione hypostatica desumenda. Verbum unitur naturae humanae substantialiter, non ergo secundum iuxtapositionem aut extrinsecam coexistentiam tantum. Constituitur enim natura humana completa per ipsam hypostasim Verbi, quae pervadit intime totam naturam, animam et corpus, dans ei ultimam perfectionem in ordine substantiali essendi et operandi. Ex Verbo ergo et ex natura singulari Christi resultat *unum quid*, cuius pars formalis, non quidem informans, sed intrinsece perficiens est ipsa persona Filii Dei. Magis ergo ex Verbo et ex natura humana fit unum, quam ex anima et corpore in homine, cum virtus divina excedat virtutem animi se iungentis corpori (1). Corpus autem nostrum ex unione animae fit non solum ens, corpus tale, vivum et sensitivum, sed et participat ipsam naturam intellectualem animae, ideo est corpus *humanum*, specificè distinctum ab omni alia formatione organica. Similiter Verbum se uniendo immediate naturae singulari Christi ei communicat omne illud, cuius haec natura humana est capax. Assumptio autem fit mediante anima. Cum ergo haec maxime capax sit sanctitatis, sequitur revera participem fieri ipsius sanctitatis Verbi. Ista sanctitas communicata immediate a Verbo, i. e. sine aliqua intermedia forma vel habitu creato, vocatur *substantialis* (2).

Haec ergo sanctitas, sicut et unio cum qua realiter identificatur, ex natura concreta ipsius Christi in Verbo subsistenti ab intrinseco provenit, ergo inseparabilis est ab ea, imo potest dici ei *naturalis*, non ac si causaretur a principiis naturae humanae, sed quasi proveniens in naturam humanam causante divina natura ipsius, quae ei unitur in hypostasi Filii (3). Optime ergo dici potest naturam humanam vi unionis esse *sanctificatam, consecratam, unctam unctione increata, deificatam* (4).

---

trov., quarta concl. Quaestio de perfectione personali resolvitur in Tractatu de Trinitate. Vid. CAPREOLUS, in *I. Sent.* dist. 7. qu. 1 ad 3. contra 1. concl.; CAJETANUS, in *I. p.* qu. 28. a. 2 ad tert. et praeter alios BILLUART, de *Trinit.* diss. 3 ad 5. Novissime A. HORVÁTH, in *Metaphysik der Relationen*, 1914, pp. 117, 192 sequ., renovare intendit sententiam contrariam de perfectione relationis Ioannis a S. Thoma, quam et alii, ut B. TORRES, *Comm. in 17. quaest. I. p.*, qu. 28. a. 2. secunda pars, docuerunt, sed, ut credimus, vix efficaciter. Vid. E. COMMER, in *Divus Thomas*, 3. tom. p. 175 sequ. SCHEEBEN, o. c. vol. 3. p. 161. dicit: « substantia divina Verbi » in sensu Cyrilli, sine abstractione ergo personae et naturae, est principium sanctificationis; quod non est contrarium iis, quae exposita sunt.

(1) CAJETANUS, in *III. p.* qu. 2. a. 6. n. VIII. et a. 9. n. VI; SCHEEBEN, op. c. p. 165. — (2) GONET, disp. 11. a. 1. § 7. n. 16; BILLUART, *De inc.* diss. 8. a. 1. § 1. — (3) *III. p.* qu. 2. a. 12; v. SCHAEZLER, *Das Dogma v. d. Gnade*, p. 394. — (4) SCHEEBEN, ib. pag. 158; MÜLLER, l. c. p. 503 sequ.

b) *Effectus formales gratiae substantialis.*

29. Exinde faciliter deducuntur *effectus formales* sanctitatis ex gratia unionis in homine Christo.

Primus effectus, negativus voce, est puritas ipsius Christi ab omni peccato; imo *absoluta impossibilitas* peccati in illa natura creata unita Verbo, non tantum extrinseca et moralis, ut Scotistae autumabant, et eo minus consequens tantum, i. e. ex praevisione scientiae divinae Christum nunquam de facto peccaturum, ut schola Güntheriana audacter affirmabat (1).

Secundus effectus gratiae unionis in Christo est eius filiatio naturalis, cum, ut audivimus, in eo filiatio ratione subiecti non multiplicetur (2).

Tertius effectus eius summa et divina dignitas ipsius naturae humanae, cui propterea et adoratio latriae debetur ratione divinitatis cui unitur (3).

Quartus effectus consistit in hoc, quod haec natura est maxime a Deo dilecta et ei accepta, cum Deus illi maximum bonum simpliciter communicaverit. Ideo et Pater dicit de illo: « Hic est Filius meus dilectus in quo mihi bene complacui » (4).

Quintus, qui sequitur ad praecedentem, secum fert valorem infinitae dignitatis *operum* Christi, quae Patri summe grata sunt propter Verbi personam; non ac si Verbum esset principium *quo* operationum naturae humanae, sed inquantum est *principium quod dignificationis* eorum.

Ultimus vero, specialiter pro nostra quaestione magni momenti, significat *ius Christi ad aeternam hereditatem* seu ad beatitudinem actualiter possidendam *per visionem beatam* (5), ut iam superius explicavimus.

---

(1) Profunde tractat de impeccabilitate Christi SCHEEBEN, o. c. p. 187, nominando doctrinam scoticam depravatam, quae prorsus superficialiter et pure mechanice unionem hypostaticam considerat. Obliviscitur tamen cl. auctor, tales conclusiones faciliter deduci posse ex doctrina scotistica de notione personae et consequenter de essentia unionis hypostaticae, quam tamen ipsemet Scheeben, vix sibi constans, non videtur reprobare. De errore Günther v. KLEUTGEN, o. c. p. 301. Thesis de impeccabilitate Christi vocatur a POHLE, o. c. p. 115, « fidei proxima ». — (2) III. p. qu. 35. a. 1. — (3) Ib. qu. 25. a. 2; AD HEBR. 1, 6. — (4) MATTH. 17, 5; MARC. 1, 11; LUC., 3, 22. — (5) De omnibus his effectibus formalibus vide SALMANTICENSES, disp. 12. dub. 1. § 2. et Müller, l. c. p. 504. — Ex dictis ergo patet, LUDOVICUM MOLINA, in *I. p. Summae Theol.* qu. 14. a. 13. disp. 18. membr. 4., minus debito aestimare effectus unionis hypostaticae, cum in humana natura Christi vi unionis vix quid supernaturale agnoscere videtur, imo adiungit: « Habere potuisset (natura humana Christi) motus naturales sensualitatis et passiones et rebelliones adversus rationem, quas caeteri patiuntur » et ut non consentiret indigebat plenitudine gratiae. Admittit quidem impossibilitatem peccati in Christo, tamen quod actu non peccavit ad providentiam Dei potius

Isti effectus formales sanctitatis vi gratiae unionis animae Christi inexistentes nullum augmentum recipere possunt, cum non detur maior sanctitas sanctitate ipsius Verbi, ex qua isti effectus immediate oriuntur.

30. Nullum dubium est, quin S.S. Patres hanc sanctitatem naturae humanae Christi attribuant. Loquuntur enim saepius exordientes ex nomine « Christus » de eius unctione, consecratione, deificatione, etc., quae omnia non possunt intelligi de sanctificatione vi communicationis idiomatum, sed oportet illam extendere ad naturam creatam cui talis sanctificatio intrinsece et vere convenit (1). Ne vero lectorem gravemus, unum vel alium tantum afferre sufficiat. S. Gregorius Nazianzenus ait: « (Verbum) dicitur Christus propter divinitatem; ea enim humanitatis unctio est non operatione, ut in aliis Christis, sed totius ungentis praesentia sanctificans, cuius hic affectus est, ut id, quod ungit homo vocetur, et quod ungitur, Deus fiat » (2). S. Ioannes Damascenus vero dicit: « Ipse seipsum unxit, corpus videlicet suum divinitate sua ungendo tamquam Deus, unctus autem ut homo, quandoquidem ipse et hoc et illud est. Unctio porro humanitatis est divinitas » (3). Item alia occasione scribit: « Sicut id, quod igni iungitur, non natura, sed coniunctione et exustione fit ignis, idemque dico de carne incarnati Filii Dei. Illa siquidem per hypostasis communionem divinae naturae citra conversionem evasit Deus, non quod divina quadam efficacitate inuncta fuerit, velut unusquisque Prophetarum, sed potius per ungentis totius praesentia » (4). Augustinus autem docet: « In quo (Christo) et ipse filius hominis sanctificatus est ab initio creationis suae, quando Verbum factum est caro, quia una persona facta est Verbum et homo. Tunc ergo sanctificavit se in se, hoc est, hominem in Verbo se, quia unus Christus Verbum et homo, sanctificans hominem in Verbo » (5). Alia vice affirmat, modum quo Christus ex Spiritu Sancto et de Maria Virgine natus dicitur, ostendere » gratiam Dei, qua homo nullis praecedentibus meritis in ipso exordio naturae suae, quo esse coepit, copularetur Deo Verbo in tantam personae unitatem, ut idem ipse esset Filius Dei qui filius hominis et

---

reducit sicut ad causam. Haec tamen improbanda esse constat. Certum est enim Christum defectus naturae non contraxisse; item ab eo fomitem seu inclinationem ad malum excludendam esse. Cf. III. p. qu. 14. a. 3; qu. 15. a. 2. Impeccabilitas vero Christi est *intrinseca* et quidem *vi unionis*, sicut et sanctitas naturae assumptae.

(1) De nomine *Χριστός* vide JANSSENS, *De Deo-homine*, part. 1. p. 635. — (2) *Orat.* 30. n. 21; M. P. G. 36, c. 131. — (3) *De fide orth.* l. 3. c. 3; M. P. G. 94, c. 990. — (4) *Orat.* 1. *De imag.* nr. 19. M. P. G. 94. c. 1250. — (5) *Tract.* 108 *in Ioann.* n. 3; n. 3; M. P. L. 35, c. 1916.



filius hominis qui Filius Dei, ac sic in naturae humanae susceptione fieret quodam modo ipsa gratia illi homini naturalis » (1).

Doctorem vero Angelicum sanctitatem naturae humanae vi unionis attribuere omnino certum est. Christus enim vi unionis est simpliciter impeccabilis sicut et Deus. « Sicut enim non potuit descendere ad hoc quod peccaret, et ideo Christus nunquam peccavit, ita etiam non potuit descendere ad hoc quod peccare posset, et ideo etiam Christus nunquam peccare potuit » (2). « Eo enim ipso quod erat Deus, anima et corpus erant organum Deitatis, secundum quod Deitas regebat animam et anima corpus, unde non poterat peccatum attingere ad eius animam, sicut nec Deus potest peccare » (3). Expresse etiam affirmat, Christum vi unionis esse Deo gratissimum, eique maxime dilectum: « Coniunctio hominis ad Deum est duplex: una quidem per actionem, et haec est per charitatem... Haec autem gratia est omnium sanctorum communis... Alia vero coniunctio est hominis ad Deum non solum per affectum aut inhabitationem, sed etiam per unitatem hypostasis seu personae... Et haec quidem coniunctio hominis ad Deum est propria Iesu Christi... Haec etiam est hominis Christi gratia singularis, quod est Deo unitus in unitate personae, et ideo gratis datum est... *Sed et gratissimum Deo facit*, ita quod de ipso singulariter dicatur: « Hic est Filius meus dilectus, in quo mihi complacui » (Matth., 17, 5). Hoc autem interest inter utramque gratiam, quod prima (per operationem) procedit ab aliquo habitu, seu a gratia habituali, secunda vero, sc. sanctitas substantialis fit « per ipsarum naturarum coniunctionem in persona una » (4). Beatitudinem vero naturae humanae Christi ex ipsa unione tamquam Filio naturali convenire iam supra ex ore Angelici audivimus.

## § 2. - De gratia accidentali Christi.

### a) *Eius existentia.*

31. Praeter sanctitatem substantialem ponimus in anima Christi statim a principio suae conceptionis *gratiam accidentalem* seu habitum supernaturalem, qua sanctificatur intrinsece sed accidentaliter. Haec propositio est theologice omnino certa, fundata in S. Scriptura, proposita a S.S. Patribus et communiter a Theologis (5).

(1) *Enchirid.* cap. 40; M. P. L. 40, c. 252. Alius textos Patrum vid. apud PETAVIUM, lib. 9, c. 7 et sequ.; THOMASSINUM, *De inc.*, quasi toto libr. 6, et STENTRUP, o. c. p. 1224.

— (2) In III. Sent. dist. 12. qu. 2. a. 1. ad 1. — (3) Ibid. corp. — (4) Comp. theol. c. 114. Difficultates ex S. Doctore solvunt SALMANTICENSES, disp. 12.<sup>a</sup> dub. 1. § 1.

— (5) Conc. VI Oecum., cf. DENZINGER, n. 291; III. p. qu. 7. a. 1; qu. 34. a. 1; 29. de verit. a. 1. De certitudine huius thesisi non concordant auctores. MEDINA dicit

Si vero rationes quaeris, cur haec gratia creata in homine Christo sit ponenda, iam ex prius dictis patet illam non ideo esse necessariam, ut humanam naturam Christi faciat *ex non sancta sanctam*, sed ut sit sancta etiam *hoc modo*, sc. *accidentaliter*; ergo omni modo, quo creata natura potest participare divinam sanctitatem. « Inquantum enim aliqua creatura magis ad Deum accedit, in tantum de bonitate eius magis participat, et abundantioribus donis ex eius influentia repletur, sicut et ignis calorem magis participat, qui ei magis appropinquit » (1).

Natura ergo humana propinquissime Verbo unita debet participare eius supernaturalem influentiam modo quo est eius capax. Verbum autem reddit quidem naturam hanc personaliter, non vero formaliter, sc. ut forma informans, sanctam. Cum ergo anima Christi utpote creatura, sit capax sanctitatis accidentalis, recipit a Verbi influentia sanctitatem creatam per modum formae informantis per gratiam habitualement (2).

Non tamen ideo ponitur haec gratia habitualis in Christo, ut ipse virtute eius fiat filius Dei adoptivus, cum ipse est, utpote naturalis Filius Dei, huius proprietatis gratiae sanctificantis incapax.

Nec potest ille sicut nos hac gratia acquirere ius ad hereditatem, cum haec, ut iam scimus, ei titulo filiationis naturalis debeatur.

### *b) Ad quid requiritur gratia accidentalis?*

#### *a) Ad agere supernaturaliter.*

32. Gratia igitur Christi habitualis ad duo ordinatur: primo ad hoc ut anima vere et physice consors sit divinae naturae et ei assimiletur *accidentaliter*; secundo vero ad hoc, ut anima elicere possit operationes supernaturales. Natura enim creata, ergo etiam humana Christi, etsi supposito divino unita, remanet intra ordinem naturae et consequenter ad actiones essentialiter supernaturales non est proportionata. Indiget ergo ad istas exercendas principio *quo* seu forma supernaturali operativa. « Illud enim quo aliquid operatur oportet esse formam eius; nihil enim agit, nisi secundum quod est actu; actu autem non est aliquid

---

illam negare, esset ingens temeritas, et fere haeresis, *in III part.* qu. 7. a. 1. quarta concl.; ALVAREZ dicit hoc esse de fide, *De inc.* qu. 7. a. 1; F. SYLVIVS affirmat hanc doctrinam esse probabiliter de fide; *in III p.* in h. l., concl. 1; SUAREZ putat esse fide certum in Christo esse gratiam per modum doni creati inhaerentis, disp. 18. sect. 2. Auctores moderni fere consentiunt veteris: POHLE, tom. 2<sup>5</sup>, p. 125. nominat hanc propositionem theologicè certam, similiter F. DIEKAMP, tom. 3<sup>3-5</sup>, p. 250. — THOMASSINUS (lib. 6. c. 5 et 6) quasi solus inter maiores Theologos negare videtur hanc gratiam creatam in Christo.

(1) Comp. theol. cap. 214. — (2) 29. de verit. a. 1. ad 10 et ad 5.

nisi per id quod est forma eius » (1). Hoc principium generale applicandum est etiam humanitati Christi in ordine supernaturali operanti. Deus enim non minus providet in ordine supernaturali quam in naturali. « Creaturis autem naturalibus sic providet, ut non solum moveat eas ad actus naturales, sed etiam largiatur eis formas et virtutes quasdam, quae sunt principia actuum, ut secundum seipsas inclinentur ad huiusmodi motus et sic motus, quibus a Deo moventur, fiunt creaturis connaturales et faciles... Multo igitur magis illis, quos movet ad bonum supernaturale aeternum, infundit aliquas formas seu qualitates supernaturales, secundum quas suaviter et prompte ab ipso moventur ad bonum aeternum consequendum » (2). Cum ergo natura humana Christi actiones essentialiter supernaturales, v. g. cognitionem et dilectionem Dei exercere debuerit, oportuit ipsam perfici per formam supernaturalem, quae esset principium connaturale harum operationum. Perfectio autem prima habitualis est gratia sanctificans (3).

Istae actiones supernaturales ab anima Christi eliciendae non sunt omnes eiusdem speciei. Diversae autem operationes specificae postulant principia proxima specificè distincta, ex quibus immediate fluant.

Ideo in ordine naturae adest necessitas ponendi diversas facultates operativas, tamquam principia immediata actionum (4), quae ab essentia animae oriuntur. In ordine supernaturali gratia habitualis consideratur ut natura seu essentia quaedam, utpote participatio physica divinae naturae prout haec in sua propria intima quidditate consideratur (5). Ergo etiam ibi adest necessitas ponendi potentias operativas, quae virtutes vocantur. « Sicut ab essentia animae effluunt eius potentiae, quae sunt operum principia, ita etiam ab ipsa gratia effluunt virtutes in potentias animae, per quas potentiae moventur ad actus » (6). « Quanto autem aliquod principium est perfectius, tanto magis imprimit suos effectus. Unde cum gratia Christi fuerit perfectissima, consequens est, quod ex ipsa processerint virtutes ad perficiendum singulas potentias animae, quantum ad omnes animae actus » (7). Ergo omnino oportet ponere in Christo gratiam habitualement, ut proportionate instructus appareat virtutibus in ordine supernaturali ad actiones supernaturales.

Et si obiicias, ad tales actiones Christum-hominem iam virtute divinitatis sibi unitae sufficienter, imo eminenter elevatum videri et ideo

---

(1) 2. Contra Gent. c. 59. — (2) I. II. p. q. 110. a. 2. — (3) III. p. q. 7. a. 1. — (4) I. p. q. 77. a. 1, 2. — (5) Vid. expositionem brevem et claram huius doctrinae apud A. GOUDIN, *Tractatus de gratia*, quaest. 4. a. 5. — (6) I. II p. qu. 110. a. 4 ad 1 et 2; in II. Sent. dist. 26. qu. 1. a. 4. — (7) III. p. qu. 7. a. 2.



concursu actuali Dei supposito posse operari supernaturaliter, respondet S. Doctor: in quantum Christus erat Verbum, habuit quidem facultatem omnia bene operandi operatione divina; sed quia non obstante unione personali remanet distinctio naturarum, et consequenter operationum secundum utramque naturam, ideo oportet ponere in eo gratiam creatam, ut operari possit convenienter naturae suae assumptae (1).

« Quamvis operatio attribatur hypostasi ut operanti, tamen attribuitur naturae ut operationis principio. Operatio autem non recipit speciem ab operante, sed a principio operationis. Unde in uno operante sunt diversae operationes secundum speciem propter diversa operationum principia, sicut in homine videre et audire. Quamvis igitur in Christo non sit nisi una hypostasis, tamen sunt in eo duae naturae et duae operationes, et oportet Christum esse perfectum ad utramque operationem » (2). Ideo sicut ponitur in eo scientia humana, ita et gratia creata.

Necessitas tamen postulandi habitum creatum in Christo ratione operationum supernaturalium *ut sic*, non est simpliciter absoluta. Posset enim Deus absolute loquendo saltem aliquas actiones supernaturales in anima Christi producere per solam motionem seu per gratiam actualem supernaturalem, sicut et in aliis hominibus hoc facit, non enim omnis actio supernaturalis procedit a gratia habituali. Requiritur ergo haec gratia habitualis ad operationes supernaturales *in sensu perfecto* et *proprio* sumptas, prout sc. Deus operatur in rebus secundum conditionem naturae tum in se, tum supernaturaliter consideratae.

Ad rem Caietanus: Non est hic sermo de necessitate absoluta gratiae habitualis ad agere supernaturaliter, quod sc. aliter esse non potest, « sed de necessario secundum ordinem rebus consonum, seu secundum potentiam Dei ordinatam, ita quod impossibile est aliter se habere stante ordine a divina sapientia statuto, sicut dicimus in naturalibus necessarium esse, quod homo fiat ab homine et leo a leone et in artificialibus quod domus fiat ab artifice, etc. » (3).

Totam hanc doctrinam sequentibus complectitur Angelicus: « Gratia principaliter duo facit in anima. Primo enim perficit ipsam formaliter in esse spirituali, secundum quam Deo similatur, unde et vita animae dicitur. Secundo perficit illam ad opus, secundum quod a gratia emanant virtutes, sicut vires ab essentia, quia non potest esse operatio perfecta, nisi progrediatur a potentia perfecta per habitum. Et propter haec duo oportet ponere gratiam in anima Christi: quae cum sit perfectissima in spirituali, oportet quod sit aliquid perficiens illam forma-

---

(1) Ib. a. 1 ad 2. — (2) 20, de verit. a. 1 ad 2. — (3) *In III. p. qu. 7. a. 1. II.*

liter in esse. Deitas autem non est formaliter (- i. e. ut forma informans -), sed effective perficiens ipsam. Unde oportet aliam formam creatam in ipso ponere, qua formaliter perficiatur, et haec est gratia. Similiter etiam cum alia sit eius operatio secundum humanitatem et secundum divinitatem, sicut et alia natura, oportet ut operatio eius humana habeat habitum perficientem, alias esset imperfecta. Et ideo in Christo oportet ponere gratiam et virtutes » (1).

β) *Ad visionem beatificam eliciendam.*

33. Urgetur specialiter eadem ratio ponendi gratiam habitualement in Christo in ordine ad visionem beatificam. Beatitudo enim, ad quam natura humana Christi ordinatur, in visione Dei, ergo in operatione consistit. Non ergo formaliter in unione hypostatica praecise sumpta, cum nec ipse Deus beatus sit ex eo quod est, sed ex eo quod se videt, amat et seipso fruitur. Unde et anima Christi actione sua debet attingere Dei essentiam in se. Hoc autem, ut iteratim diximus, non potest fieri actione increata ipsius Dei humanitati Christi comunicata. Ergo videt Deum visione creata ex parte subiecti videntis. Nec dicatur homini Christo esse connaturale videre Deum, cum unitus sit Filio Dei in supposito. Hoc verum est de eo secundum divinam, non autem secundum humanam naturam. Isti enim haec beatitudo attribuitur ex gratia, sc. ex aliquo dono naturae eius divinitus superaddito (2).

Iam vero principium proximum quo eliciendi hanc actionem visivam in anima Christi, sicut et in omnibus aliis beatis, est lumen gloriae intellectui eius infusum, quod elevat intellectum supra vires suas naturales, illumque subiective capacem reddit attingendi Deum immediate in sua essentia (3). Istud autem lumen gloriae, utpote habitus intellectualis operativus, supponit animam iam in ordine supernaturali per habitum entitativum esse complete constitutam, i. e. gratia habituali ornatam et habitibus operativis supernaturalibus instructam. Imo lumen gloriae est ultima et maxima perfectio in ordine supernaturali accidentali, in quo creatura per operationem Deo unitur, cum sit illa ultima vis, quae immediate et formaliter nos coniungit Deo, obiecto nostrae beatitudinis supernaturalis, et formaliter gratiam viae transformat in gratiam termini. Est ergo causa totalis nostrae beatitudinis tum quoad visionis exercitium tum quoad gradum (4). Gratia habitualis, quae est

(1) In III. Sent. 13. qu. 1. a. 1. — (2) Vid. III. p., qu. 7. a. 1 ad 1; qu. 9. a. 2 ad 1 et 2; qu. 10. a. 4; 29. de verit. a. 1. c. et ad 3, 4, 5. — (3) I. p. qu. 12. a. 5. —

(4) Ibid., a. 6 ad 3; vid. ad hoc Commentatores ut D. BANNEZ, in h. l.; MEDINA, in III. p. qu. 10. a. 4; BILLUART, *De Deo uno*, diss. 4. a. 8. CAIETANUS, in III. p.,

inchoatio gloriae, consummatur per lumen gloriae in gratiam patriae quae est numerice eadem ac gratia viae (1). Breviter: ad beatitudinem indigebat anima Christi habitu gratiae sanctificantis, et solum hac supposita potuit elicere actum visionis beatificae mediante lumine gloriae.

S. Doctor ita argumentatur: « Quamvis ex hoc ipso, quod Christus Deus (in supposito) erat, sibi gloria debebatur; tamen oportuit, quod esset aliquid formaliter perficiens ipsam animam ad actus gloriae. Et haec fuit gratia, quia gratia consummata in anima est idem ac gloriae lumen et etiam perficiens eam ad actus viae » (2). Scilicet gratia consummata *complete intellecta* includit lumen gloriae formaliter et praecisive sumptum, et haec eadem gratia habitualis est principium operationis supernaturalis, pignus hereditatis, inchoatio, et quasi semen gloriae in nobis in via (3).

γ) *Ad meritum supernaturale.*

34. Ad eandem conclusionem pervenimus, si consideramus quod Christus ut homo sibi et nobis vere et proprie supernaturalia meruerit, ut fides et theologi communiter docent (4). Reprobata sententia nonnullorum, qui sustinent, etiam opera naturalis ordinis posse ex ordinatione extrinseca divina aliquid vere et proprie mereri a Deo, vel, quod ad idem redit, gratiam habitualement non esse necessariam simpliciter ad meritum, sustinemus ut doctrinam certam, principium connaturale meriti supernaturalis de condigno, quod unice verum et rigorosum meritum vocatur, esse donum aliquod supernaturale animae inexistentis, quod sensu perfecto est gratia sanctificans. Etenim meritum seu merens debet esse in proportionem aequalitatis seu intrinseci valoris et dignitatis cum praemio et quidem non solum ex parte personae operantis, quod in Christo ratione unionis adest, sed etiam ex parte operis praestiti. Impossibile autem videtur tale opus posse procedere ab aliquo subiecto carente *principio quo* supernaturali actionis, quae ex se, connaturaliter, est eiusdem dignitatis ac praemium. Tale autem principium *quo* est gratia habitualis.

« Actus cuiuscumque rei non ordinatur divinitus ad aliquid excedens proportionem virtutis, quae est principium actus. Hoc enim est ex institutione divinae providentiae, ut nihil agat ultra suam virtutem ». Supernaturalia autem, inter quae principale est vita aeterna, sunt bona

---

qu. 10. a. 4. in hoc ab aliis thomistis corrigitur, cum ipse τὸ « magis » in resp. ad 2 h. a. 4, qu. 10, comparative sumit; constat tamen « magis » ibi significare idem ac proprie. Vid. 3. Contra gent. c. 55, 58 et SYLV. FERRARIENSIS, in h. l.

(1) 1. II. p. qu. 111. a. 3 ad 2. — (2) In III. Sent. dist. 1. c. ad 5. — (3) 1. II. p. qu. 114. a. 3; a. 8. ad 2; 2. II. p. qu. 24. a. 3 ad 2. — (4) Conc. Trid. DENZ. nr. 790, 795, 820, etc.



supra proportionem naturae creatae, cuius etiam cognitionem et desiderium excedunt... « Inde est, quod nulla natura creata (— ergo nec humanitas Christi —), est sufficiens principium actus meritorii alicuius praemii simpliciter supernaturalis, nisi superaddatur aliquod supernaturale donum, quod gratia vocatur » (1). « Homo enim sine gratia non potest habere aequale opus operi quod ex gratia procedit; quia quanto est perfectius principium actionis, tanto perfectior actio » (2). Iam vero actiones humanae naturae Christi in seipsis consideratae pertinent ad ordinem naturalem. Nisi ergo per aliquod principium *quo* supernaturale eius natura supra se elevetur, non potest elicere actiones meritorias alicui praemio supernaturali proportionatas.

Nec ad hoc praestandum sufficit suppositum divinum. Verbum vere dignificat et quidem infinite actiones Christi ut principium *quod* agens, non autem mutat substantialiter naturam humanam nec huic confert principium *quo* operativum supernaturale ex parte ipsius subiecti. Insuper, si Verbum sufficeret ad reddendas meritorias actiones Christi, sequeretur etiam actiones Christi naturales et necessarias esse ex seipsis meritorias, quod nemo admittit; cum anima Christi non habeat potentiam subiectivam naturalem activam supra corpus suum nec propria virtute transmutare illud possit (3), nec differentiam inter actiones necessarias et liberas auferre. Ergo omnino requiritur gratia habitualis tamquam principium *quo* operationum in Christo relate ad meritum in ordine supernaturali. « Quamvis meritum Christi quandam infinitatis rationem habeat ex dignitate personae; tamen rationem meriti habet ex gratia habituali, sine qua meritum esse non potest » (4).

---

(1) 1. II. p. qu. 114. a. 7. — (2) Ibid. ad 2. — (3) III. p. qu. 13. a. 3, 4. — (4) 29. de veritat. a. 5 ad 4; ib. a. 1. a. s. c. 2, 3, 4; a. 6. Quidam Theologi, praeter Scotistas et Nominales, credebant, donum aliquod supernaturale inhaerens non esse necessarium ad meritum de condigno supernaturalium, ut CAIETANUS, in 1. II. p. qu. 114. a. 2; MEDINA ib., et in III. p., qu. 7. a. 1. Fr. SYLVIVS, in 1. II. p. qu. 114. a. 2, probabile putat sola gratia actuali posse vitam aeternam mereri. Quasi communiter tamen reiiicitur haec opinio et postulatur gratiae donum habituale in anima ad meritum proprie dictum in ordine supernaturali. Vid. FERRARIENSIS, in III. *Contra gent.* c. 147; I. CAPREOLUS, in I. *Sent.* dist. 17. qu. 1, a. 1. concl. 2; SALMANTIGENSES, in 1. II. p. tract. 16, de merito, disp. 3. dub. 1. § 1; IOANNES A S. TH. *De gratia*, disp. 29. a. 1; GONET, *De gratia*, tr. 9. disp. 2. a. 2. § 3; SALISBURGENSES (P. Mezger), tr. 9. disp. 9. a. 3. § 1; RIPALDA, *De Ente supernat.* disp. 16, sect. 1. disp. 78. sect. 3. 4; GR. DE VALENTIA, in 1. II. p. disp. 8, p. 3; V. CONTENSON, *Theol. mentis et cord.* lib. 7. diss. 5. cap. 2. spec. 1. SYLVIVS, l. c. hanc sententiam non minus probabilem reputat. Moderni accedunt ad hanc doctrinam, vid. SCHEEBEN-ATZBERGER, *Handb. d. Kath. Dogm.* 4. vol. p. 118; DIEKAMP, *Kath. Dogmatik*, vol. 2<sup>3-5</sup>. p. 528. — Quantum ad necessi-

Ad verum meritum supernaturale de condigno non sufficit tamen sola gratia habitualis, sed requiritur etiam ordinatio saltem virtualis actionum ad finem ultimum supernaturalem, sc. ad Deum in seipso diligendum per charitatem. Sine influxu enim charitatis meritum esse non potest. Caritas vero, quae distinguitur realiter a gratia habituali (1), supponit, utpote habitus operativus, habitum entitativum, sc. gratiam sanctificantem, in qua fundatur et a qua fluit. Ergo et ex hac parte necessaria est gratia creata in anima Christi.

« Motus humanae mentis ad fruitionem divini boni (similiter et ad alia bona cum ea connexa), dicit S. Doctor, est proprius actus charitatis, per quam omnes actus aliarum virtutum ordinantur in hunc finem, secundum quod aliae virtutes imperantur a charitate » (2). Ideo meritum primo pertinet ad charitatem. Nec enim « actus fidei est meritorius nisi fides per dilectionem operetur, ut dicitur ad Galat., 5. Similiter etiam actus patientiae et fortitudinis non est meritorius, nisi aliquis ex charitate haec operetur, secundum illud I ad Corinth., 13, 3: “si tradidero corpus meum ita ut ardeam, charitatem autem non habuero, nihil mihi prodest, » (3). « Actus aliarum virtutum non sunt meritorii, nisi *inquantum* informati charitate, sicut nec actus virtutum sunt laudabiles, nisi *inquantum* sunt voluntarii » (4). Sicut ergo ad naturam operis laudabilis intrinsece requiritur voluntarium, ita et ad meritum influxus charitatis et consequenter gratia habitualis.

---

*tatem gratiae habitualis ad meritum in Christo* multi credunt illam simpliciter non requiri, quia opera Christi vi unionis sunt infiniti valoris; v. SUAREZ, disp. 39. sect. 1; RIPALDA, l. c., sect. 5; GONET, *De inc.* disp. 12. a. 2. § 1. dico tertio. Sed hi, ut videtur, confundunt dignificationem actionis ex parte *personae* cum dignitate operis et principii *quo* operantis; vid. SALMANTICENSES, *de inc.* disp. 13. dub. 4. § 3 et § 5, qui omnes difficultates solvunt. S. Doctor noster indubitate doctrinam in textu explicatam defendit, ut l. c. hoc evidenter probant. ALVAREZ, disp. 31, duas conclusiones enuntiat: a) ex parte operis erat simpliciter necessaria gratia inhaerens; b) ex parte suppositi operantis non erat simpliciter gratia habitualis necessaria, ut operationes humanae essent Deo gratae gratitudine *personali*. Haec vero iuxta exposita omnino approbari possunt, et PESCH, *De inc.* <sup>3</sup>, p. 162, idem affirmat. Quid vero de potentia extraordinaria Dei fieri possit, infra dicetur.

(1) 1. II. p. qu. 110. a. 3; 27. de verit. a. 2. — (2) 1. II. p. qu. 114. a. 4. — (3) Ib. ad 4. — (4) In III. Sent. dist. 30. qu. 1. a. 5 ad 3; Ibid. dist. 18. qu. 1. a. 2. c. Theologi disputant de modo et *gradu* influxus charitatis quoad meritum. Quidam solam coexistentiam charitatis requirunt, alii vero virtutalem directionem operum in Deum mediante hac virtute theologia postulant. Primam vid. apud RIPALDA, l. c. disp. 90. sect. 5; secundam apud SALMANTICENSES, *de merito*, disp. 4. dub. 2. § 1. Mirum est, qua facilitate quidam etiam ex modernis, ut POHLE, o. c. p. 607; PESCH, *De virtutibus theol.* <sup>3</sup> p. 306, ab hac pulcherrima doctrina Angelici recedant, cum tamen constat illam esse

§) *Natura capitis postulat gratiam habitualement.*

35. Existentiam gratiae habitualis in anima Christi postulat insuper eius dignitas ut est caput nostrum. Caput enim influit vitam in membra. Et sicut Christus est vitis vera, ita et nos sumus palmites (1), qui vita eius supernaturali nutrimur. Idem est autem sucus quo vivit vitis et nutriuntur palmites. Ita et caput vitam, quae in eo est, communicat membris suis. « Ex illa enim eminentia gratiae quam accepit, competit ei quod gratia illa ad alias derivetur, quod ad rationem capitis pertinet ». Gratia ergo eius personalis est simul gratia capitis, inquantum iustificat alios (2). Ergo et in hoc sensu verificatur dictum apud Ioannem: *de plenitudine*, sc. gratiae habitualis, *eius accepimus* et nos *gratiam pro gratia* (3).

Et revera, natura capitis postulat conformitatem in natura cum aliis membris. Et haec identitas specifica gratiae habitualis Christi et nostrae complet in eo rationem capitis, quia sic in sua humana natura habet perfectionem supernaturalem, nempe gratiam homogeneam cum aliis hominibus et apparet quasi principium et regula perfectionis supernaturalis in suis membris (4). Gratia igitur habitualis in Christo eiusdem speciei ac nostra (5) est omnino admittenda, et quidem a primo instanti eius conceptionis.

§ 3. - De mutua habitudine gratiae increatae et creatae ad invicem et ad visionem beatam.

36. Duplex haec sanctitas, quam in natura humana Christi ponimus, debet esse in quadam mutua relatione. De relatione seu habitudine habitualis gratiae ad gratiam unionis pauca saltem dicenda sunt, ut melius videamus, quomodo gratia creata Christi caeteraque dona, ergo etiam visio beata, connectantur cum unione hypostatica. Tria igitur determinanda sunt: an gratia habitualis praecedat vel sequatur gratiam substantialem seu unionem; quomodo haec gratia creata et simul visio beata ab unione hypostatica dependeant et de perfectione gratiae habitualis visione beata inclusa.

---

pro tota vita christiana et perfectione evangelica, quae essentialiter in charitate consistit, veritatem fundamentalem. Et revera, quomodo organica natura perfectionis sine mutuo influxu virtutum et sine directione operum aliarum virtutum per charitatem explicari potest? De mente vero S. Doctoris dubitare minime fas est.

(1) IOANN. 15, 5. — (2) III. p. qu. 8. a. 5. — (3) IOAN. 1, 16. — (4) In III. Sent. dist. 13. qu. 2. a. 1 c. — (5) ALVAREZ, disp. 35; SUAREZ, disp. 18. sect. 2.; SALMANTICENSES, disp. 13. dub. 1. § 3.



a) *Gratia habitualis non praecedit unionem.*

37. S. Doctor saepius proponit quaestionem, an gratia habitualis praecedat unionem (1). Quaestio ergo pro meliori intelligentia mysterii incarnationis sine dubio alicuius momenti debet esse.

Tempore S. Thomae circa hoc erant diversae opiniones, sicut et postea quidam minus recte de ordine inter utramque sanctitatem senserunt. Nonnulli enim gratiam habitualement praecedere debere unionem ea ratione affirmabant, quasi homo per usum gratiae esset causa meritoria ipsius unionis. Alii vero hanc praecedentiam ut necessariam dispositionem seu conditionem exigebant, quam ideo et *gratiam unionis* vocabant. Alii loquebantur de dispositione praevia congruentiae seu decentiae, cum conveniens videatur, ut anima pro unione hypostatica dono gratiae ornata appareat. Angelicus omnes istas sententias reprobatur.

Et primo quidem evidens est gratiam creatam nullomodo dici posse causam meritoriam unionis, ut infra suo loco dicetur. Nec gratia creata potest intelligi ut aliquid necessario praerequisitum, etiamsi per modum conditionis *sine qua non*, ad unionem substantialem (2). Etenim subsistentia pertinet ad naturam eique immediate unitur. Et consequenter in ipsa natura singulari debet adesse capacitas seu potentia obedientialis ad divinum suppositum. Ergo aliquod accidentale, sicut est gratia creata, utpote quid sequens ad essentiam, non potest esse praerequisitum ad istam unionem, quae fundatur in natura ipsa (3). Insuper, ista gratia creata deberet disponere totam naturam ad receptionem ipsius suppositi divini, quod ad totam naturam humanam, ergo etiam ad corpus, immediate pertinet. Gratia habitualis autem non potest ullo modo immediate attingere corpus (4). Nec, ut prosequatur argumentatio, ullum accidens mutat aut attingit subsistentiam sui subiecti. Ergo nec gratia habitualis potest concipi, ut aliquid unionem necessario praecedens. Et ponamus casum, naturam humanam Christi non existere in Verbo, sed in proprio connaturali supposito. In hac hypothesi prius et immediate terminaretur natura humana supposito proprio et nullomodo mediante gratia accidentali vel alia dispositione accidentali. Ergo et nunc, existens in supposito divino, prius unitur isti, quam gratia habitualis ipsam attingat.

---

(1) III. p. qu. 2. a. 10; qu. 6. a. 6; qu. 7. a. 13; in III. Sent. 13. qu. 3. a. 1; 29 de verit. a. 2. — (2) Talem sententiam docet ALEXANDER HAL., necessariam, dicit, esse gratiam quae elevet et disponat naturam humanam ad unionem, quia natura ex se est ad hoc incapax. *Summa theol.* III. p. qu. 7. m. 2. a. 1. — (3) In III. dist. 13. qu. 3. a. 1. — (4) SUAREZ, disp. 10. sect. 2.

Non enim unio hypostatica ordinem rerum destruit, sed potius supponit et conservat (1).

Et revera: omnis dispositio accidentalis, etiamsi ut ornatus vel congruitas antecedens sumatur, pertinet ad ordinem accidentalem (2). Ordo autem accidentalis supponit ordinem substantialem. Ergo et gratia habitualis suppositum, seu iam naturam humanam in hypostasi. Non enim posset haec dispositio aliter concipi, nisi ut dispositio *physica* reddens naturam humanam praeparatam ad unionem. Dispositio enim moralis a priori hic excluditur, quia necessario secum fert aut meritum aut impetrationem, ergo actiones, ideo iam suppositum constitutum. Iam vero dispositio *physica* antecedit formam ad quam disponit et recipitur in subiecto antecedenter ad introductionem formae. Gratia autem habitualis ad ordinem accidentalem et operativum pertinet. Semper autem substantia praecedat accidens, sicut principium essendi principium operandi in eodem subiecto. Ergo gratia accidentalis non potest recipi prius in subiecto substantiali, quam illud subiectum intelligatur ut perfectum et completum, i. e. in sua hypostasi existens. Non ergo potest gratia habitualis intelligi ut dispositio *physica* vel ut ornatus ad gratiam unionis.

Insuper, dispositio *physica* est eiusdem ordinis ac forma introducenda. Gratia autem unionis infinite excedit gratiam habitualement, ut iam saepius audivimus. Praeterea, dispositio *physica*, ut iam nomen dicit, trahit subiectum ad formam, quam praeparat, et removet physice impedimenta pro eius introductione. Impossibile autem est, ut gratia accidentalis trahat naturam humanam ad hypostasim divinam, quae est simpliciter altioris ordinis; nec impedimenta eius remove potest, cum unicum impedimentum introductionis suppositi divini esset persona propria naturae creatae, quae tamen nullo modo ante unionem adest, ut fides docet. Nullo modo igitur loqui possumus de gratia habituali ut de dispositione praevia ad unionem (3).

S. Doctor, qui iunior propter reverentiam erga auctores sui temporis illorum terminologiam adhuc non totaliter respuebat, in *Summa theologica* omnino clare et haud dubie mentem suam aperit, nullumque medium agnoscit, quod naturam humanam ad unionem disponderet (4).

---

(1) SALMANTICENSES, disp. 6. dub. 2. § 1. — (2) Hanc sententiam docet S. BONAVENTURA, in *III. Sent.* dist. 2. a. 3. q. 2. Editores tamen critici operum huius S. Doctoris in Scholio ad h. l. illum intelligere volunt non de *prioritate* aliqua etsi naturae, sed de *coexistentia* gratiae cum unione. — (3) SALMANTICENSES, loc. cit.; GONET, disp. 10. a. 2; SUAREZ, l. c.; KLEUTGEN, op. cit. pag. 240 sequ.; STENTRUP, op. c. p. 1247. — (4) CAIETANUS, in *III. p. qu. 6. a. 6.*

« Ad perfectionem operationis requiritur, quod potentia sit perfecta per habitum. Sed quod natura habeat esse in supposito, non fit mediante aliquo habitu... Si gratia dicatur ipsum gratuitum donum Dei, sic ipsum quod est humanam naturam esse unitam personae divinae, potest dici quaedam gratia (sc. unionis), ... non autem ita, quod sit aliqua gratia habitualis, qua mediante talis unio fit ». (1). « Nostra unio ad Deum est per operationem, inquantum scilicet eum cognoscimus et amamus; ideo talis unio est per gratiam habitualement, inquantum operatio perfecta procedit ab habitu. Sed unio naturae humanae ad Verbum Dei est secundum esse personale, quod non dependet ab aliquo habitu, sed immediate ab ipsa natura », ideo non admittitur aliquis habitus ante unionem (2). Gratia igitur, utpote accidens, non potest ordinare animam ad unionem personalem quae est substantialis (3). « Unio humanae naturae ad divinam personam praecedat gratiam habitualement in Christo, non ordine temporis, sed naturae et intellectus... Ratio huius ordinis sumi potest ex fine gratiae: ordinatur enim (gratia habitualis) ad bene operandum. Actiones autem sunt suppositorum et individuorum. Unde actio et per consequens gratia ad ipsam ordinans praesupponit hypostasim operantem. Hypostasis autem non praesupponitur in humana natura ante unionem. Et ideo gratia unionis secundum intellectum praecedat gratiam habitualement » (4).

*b) Quomodo gratia creata Christi dependeat a gratia unionis.*

38. Gratiam ergo creatam a gratia unionis dependere seu originem sumere indubium est. Naturalis ordo postulat, ut accidens a substantia oriatur, ideo et gratia accidentaliter a gratia substantiali in homine Christo. Sicut enim in ordine naturae, ita et in ordine gratiae id quod est per participationem derivatur ab eo quod est per essentiam. In homine vero Christo habetur sanctitas substantialis non solum ut causa efficiens omnis sanctitatis, sed etiam ut suppositum terminans naturam creatam, etsi non per modum formae informantis, tamen actuantis, substantialiter perficientis illam. Ergo nihil naturalius, quam quod anima Christi participet accidentalem sanctitatem ab ipso Verbo. « Abundantia gratiae sanctificantis animam Christi derivatur ab ipsa Verbi unione » (5). « Gratia causatur in homine ex praesentia divinitatis, sicut lumen in aëre ex praesentia solis... Praesentia autem Dei in Christo intelligitur secundum unionem humanae naturae ad divinam personam. Unde gra-

---

(1) III. p. qu. 2. a. 10. — (2) Ib. qu. 6. a. 6 ad 1. — (3) Ib. ad 2. — (4) Ib. qu. 7. a. 13; Cf. Comp. theol. c. 114. — (5) III p. qu. 34. a. 1.



tia habitualis Christi intelligitur ut consequens hanc unionem » (1). Est ergo gratia habitualis Christi effectus unionis (2).

Istae duae gratiae ut patet, non comparantur ad invicem ut species eiusdem generis, sed ut res diversi generis, sicut increatum et creatum, infinitum et finitum. Gratia enim substantialis est extra omne genus, sicut et Verbum, seu unio fundamentaliter, utpote principium, origo et causa omnis gratiae accidentalis in Christo.

39. Difficilior evadit quaestio, si *modum emanationis* gratiae habitualis Christi ab eius sanctitate substantiali declarare volumus. Duplitter enim haec origo explicari potest: *per emanationem physicam*, sicut in naturalibus proprietates fluunt ab essentia; *vel per dependentiam moralem*, sicut bona parentum debentur filiis vel praemium debetur merito. Pro utroque modo explicandi afferuntur rationes et auctores graves. Nihilominus, verior videtur esse sententia, quae gratiam habitualement in tota sua latitudine sumptam, inclusa ergo visione beata, ut moralem quamdam proprietatem unionis hypostaticae considerat.

Etenim emanatio physica significat originem seu effluxum unius ab alio unica actione agentis causatum, ita quod nexus inter duo, sc. inter essentiam emanatricem et emanatam, sit ex natura rei intrinsecus et necessarius. Causa ergo efficiens rei emanatae et emanatricis est eadem, et posita illius actione productiva, sequitur utraque. Ordine tamen saltem naturae, ut patet, prius intelligitur res emanatrix quam emanata. Ita facultates animae, organa corporis, fructus arboris, naturali et physica emanatione fluunt a substantia. Hoc concesso, emanatio physica gratiae habitualis Christi ab unionem non videtur esse admittenda.

Primo quidem, quia *utraque gratia*, substantialis et accidentalis, a *diversis principiis causatur*. Principium enim primae gratiae est Verbum, quod solum assumit naturam creatam per unionem et sanctificat illam substantialiter. Secundae vero sanctitatis accidentalis, nempe per gratiam habitualement, principium est Spiritus Sanctus, cui convenit hoc modo causare sanctitatem in creatura rationali. Non ergo procedit utraque gratia ab eodem principio, nec ergo nexus inter utramque potest vocari intrinsecus nec emanatio physica. Et revera. Sicut ad intra in divinis sunt duae actiones, dictio scilicet et spiratio activa seu amor notionalis, et ideo duae personae distinctae, Verbum et Spiritus Sanctus; ita et ad extra sunt duae missiones, Filii per unionem hypostaticam, cum qua sanctificatio substantialis realiter identificatur, et Spiri-

---

(1) Ib. qu. 7, a. 13. — (2) 29, de verit. a. 2. — (3) Ibid. ad 3.

tus Sancti per gratiam sanctificantem. Ergo alia et alia est causa utriusque, et ideo secunda a prima minime physice dimanata dicenda est.

Audiatur Angelicus: « Principium unionis est persona Filii assumens humanam naturam, quae secundum hoc dicitur missa esse in mundum, quod humanam naturam assumpsit. Principium autem gratiae habitualis, quae cum charitate datur, est Spiritus Sanctus, qui secundum hoc dicitur mitti, quod per charitatem mentem inhabitat. Missio autem Filii secundum ordinem naturae prior est missione Spiritus Sancti, sicut ordine naturae Spiritus Sanctus procedit a Filio ut a sapientia dilectio. Unde et unio personalis (- consequenter et sanctificatio substantialis -) secundum quam intelligitur missio Filii, est prior ordine naturae habituali gratia, secundum quam intelligitur missio Spiritus Sancti » (1). Seu aliis verbis: principium gratiae unionis est Filius, cuius causalitas in assumptione reducitur ad genus causae formalis; principium vero gratiae accidentalis est per appropriationem Spiritus Sanctus, cuius operatio est causalitas efficiens. Non ergo ista gratia habet eandem causam sicut prima, nec ergo ab illa physice dimanare potest.

Sed nec alia conditio emanationis physicae, sc. quod *res emanata necessario et intrinsece procedat ab emanatrice*, in hoc casu verificatur. Etenim principium, a quo haec gratia habitualis necessario effluere deberet, vel esset ipsa persona Verbi vel natura divina. Ex natura enim humana eius, si praecise ut natura creata consideretur, gratia non potest dimanari. Iam vero non videtur posse admitti, quod Persona Verbi sit emanatrix gratiae accidentalis. Substantia enim emanatrix debet ut causa principalis in se continere perfectionem rei emanatae, ergo hic gratiae accidentalis. Atqui Verbum, si formaliter ut personalitas relativa sumitur, non dicit perfectionem sanctitatis, cum haec ad naturam divinam pertineat. Unde et gratia habitualis participatio *naturae divinae* et non suppositi seu personalitatis dicitur. Ergo nec principium dimanationis gratiae esse potest.

Insuper gratia habitualis in hypothesi emanationis physicae procederet mediante humana natura ut suo principio, in qua existeret et cui inhaereret. Non autem a *sola* natura animae emanaret gratia, cum illa ad hoc prorsus insufficiens esset. Ergo ab anima mediante Verbo. Verbum ergo esset principium *quo* vitale seu *virtus* dimanationis, quae est quid vitale in viventibus. Sed virtus operationis vitalis, seu principium *quo*, unitur naturae in viventibus vitaliter, ideoque in una natura vivente. Atqui nec Verbum nec natura divina possunt hoc modo uniri naturae

---

(1) III. p. qu. 7. a. 13. c. Vid. varias lect. huius textus in edit. Leon.

creatae. Non Verbum, quia non est principium vitale in natura assumpta, sed terminans, perficiens per modum actus complentis. Natura autem divina non potest fieri principium quo in natura creata, nisi uniatur ei in essentia, quod est impossibile. Non habetur ergo unum principium dimanationis physicae (1)

Nec dicas S. Doctorem expresse affirmare, gratiam habituales consequi unionem *ut proprietatem naturalem.*, eo modo, *sicut splendor solem* (2). Iam enim in promptu est, hoc in sensu formali intelligi non posse. Cuius enim esset proprietas naturalis in *sensu stricto* gratia creata? Non naturae humanae, ut patet, quia natura non mutatur per assumptionem. Nec naturae divinae, quia omnes concedunt, Deum *libere* dare gratiam, quae est participatio creata et finita divinae naturae, et quia, ut supra diximus, divina essentia non potest esse unum principium actionis, qualis est emanatio, cum creatura. Non denique ipsius Verbi, quia Verbum ut tale non agit efficienter ad extra, sed solum per modum actus terminat naturam creatam (3). Quando ergo S. Doctor affirmat, gratiam Christi causari ab eius natura divina, hoc non debet intelligi ac si natura divina esset principium vitale emanationis gratiae habitualis. Etenim Angelicus locis citatis de *utraque* gratia Christi, tum de gratia unionis, tum de habituali, loquitur. Et de utraque affirmat, quod divina natura est earum principium activum, - ergo efficiens -; et hoc, sc. esse principium activum, convenit toti Trinitati (4).

Possumus ergo et debemus affirmare gratiam habituales in tota sua latitudine esse Christo *connaturalem*, quia in summo gradu congruit naturae assumptae a Verbo maxima et omnimoda sanctitas, ergo et accidentalis. Et revera, principium divinum *quod* operationis supernaturalis postulat etiam principium *quo* eiusdem ordinis. Non enim Deus aliquid imperfecte facit nec in ordine naturae nec gratiae. Sicut ergo angelis non solum dedit intellectum, sed et species statim ab eorum creatione, ita et naturam humanam Verbo unitam instruxit gratia habituali et virtutibus ut quasi proprietatibus ei debitis. Et insuper, Christus homo vi unionis ut filius naturalis habet ius ad hereditatem. Ergo et ad media ad huius possessionem et fruitionem necessaria, sc. gratiam et lumen gloriae. Nec enim in ordine naturae pater generando filium, ipsi denegat quidquid ad eius conditionem et dignitatem necessarium est. Nec filiam suam privat dote ad matrimonium ineundum aut bonis

---

(1) SALMANTICENSES, disp. 13. dub. 2; SUAREZ, disp. 18. sect. 3. - (2) III. p. qu. 7. a. 13. c. et ad 2. - (3) IOANNES A S. THOMA, qu. 7. disp. 9. a. 3. - (4) III. p. qu. 2. a. 12. c. et ad 2. Alias difficultates ex S. Thoma solutas vid. apud SALMANTICENSES, l. c. § 2.



pro officio maternitatis requisitis. Eo minus igitur Deus negare potest sine miraculo naturae assumptae gratias ei convenientes et eius dignitati debitas (1).

40. Contra hunc modum argumentandi tamen acriter insurgit nostris diebus H. Schell, in hac quaestione adversarius notus doctrinae traditionalis, negans ullo modo in creatura stabiliri posse ius quoddam ad supernaturalia. Nullum enim ens finitum, dicit, exigere potest bonum aliquod divinum, etiamsi subsistat in divina persona. Deus enim semper est liber in distributione suorum donorum, neque ulli creaturae debitor esse potest. Si tale ius vel exigentia ad aliquid divinum vel supernaturale in creatura admittitur, faciliter mediantibus aliquot « axiomatibus » ipsa religio christiana in paganismum converteretur, ut verbis nimis temerariis concludit argumentationem suam (2).

Multa hic proferuntur, quae vera et falsa esse possunt; ideo distinctione opus est. Deus certe nullius est debitor, nisi sui ipsius. Potest tamen esse debitum aliquod unius creaturae ad aliam et creaturarum ad Deum, et in his omnibus servatur debitum ipsius Dei erga ordinem ab eius sapientia et providentia rebus inditum. Audiamus quomodo Angelicus hanc eandem difficultatem sibi propositam solvit: « Unicuique debetur, quod suum est. Dicitur autem esse suum alicuius, quod ad ipsum ordinatur, sicut servus est domini et non e converso ... In nomine ergo debiti importatur quidam ordo exigentiae vel necessitatis alicuius ad quod ordinatur. Est autem duplex ordo considerandus in rebus. Unus quo aliquid creatum ordinatur ad aliud creatum, sicut partes ordinantur ad totum, et accidentia ad substantias, et unaquaeque res ad suum finem. Alius ordo, quo omnia creata ordinantur ad Deum. Sic igitur et debitum attendi potest dupliciter in operatione divina: aut secundum quod aliquid debetur Deo, aut secundum quod aliquid debetur rei creatae, et utroque modo Deus debitum reddit. Debitum enim est Deo, ut impleatur in rebus id quod eius sapientia et voluntas habet et quod ipsius bonitatem manifestat. Et secundum hoc iustitia Dei respicit

---

(1) IOANN. A S. THOMA, l. c. n. 14. — Dimanationem physicam defendunt SCHEEBEN, op. c. vol. 3, p. 164 et 172; M. DE LA TAILLE, *Mysterium fidei*, 1921, p. 514. — Pro expositione communiiori praeter auctores cit. vid. ALVAREZ, disp. 37. a. 13; I. LUGO, disp. 16. sect. 5; BILLUART, diss. 8. a. 3. petes 2; FRANZELIN, *De Verbo inc.* p. 408; KWIATKOWSKI, *De scientia beata*, p. 100 sequ. — (2) SCHELL, *Kath. Dogm.* 3. tom. 1. p. 115: « Wäre dies (einen Rechtsanspruch zu erheben) für die angenommene Menschheit möglich, so würde es auch mittelst einiger « Axiome » für die Menschheit überhaupt erreichbar sein, bezw. für die ganze Schöpfung, d. h. das Christentum wäre unvermerkt in Heidentum verwandelt ».

decentiam ipsius, secundum quam reddit sibi, quod sibi debetur. Debitum etiam est alicui rei creatae, quod habeat id quod ad ipsam ordinatur, sicut homini quod habeat manus et quod alia animalia ei serviant. Et sic etiam *Deus operatur iustitiam, quando dat unicuique quod ei debetur secundum rationem suae naturae et conditionis*. Sed hoc debitum dependet ex primo, quia *hoc unicuique debetur, quod est ordinatum ad ipsum secundum ordinem divinae sapientiae*. Et licet Deus hoc modo debitum alicui det, non tamen ipse est debitor; quia ipse ad alia non ordinatur, sed potius alia in ipsum. Et ideo iustitia quandoque dicitur in Deo condecencia suae bonitatis, quandoque vero retributio pro meritis (1) ».

Quando ergo affirmatur, Christo deberi gratiam et gloriam, hoc intelligitur secundum ordinem supernaturalem divinae sapientiae, quae omnibus dare statuit, quae ad eorum conditionem requiruntur. Quando autem dicitur, in creatura nullum ius adesse quoad divina et supernaturalia, distinctione opus est: in natura creata *sibi relictā et in suis principiis considerata, concedo; in natura creata divinitus gratis elevata ad statum et ordinem supernaturalem, subdistinguo*: ius fundatum in natura ipsa non potest adesse, iterum concedo; *fundatum in natura ut elevata et secundum ordinem divinae sapientiae, nego*. Nemo autem sustinere potest, naturam humanam elevatam ad summam dignitatem Filii Dei posse privari secundum ordinem divinae sapientiae nobis notae gratia aliqua *accidentali*, quae non solum ad eius perfectionem supernaturalem complendam exigitur, sed et ad finem incarnationis requiritur. Non ergo naturae humanae Christi adscribimus ius ad istam gratiam, sed *naturae eius Verbo hypostatice unitae*. Argumentum ergo supra relatum est simplex fallacia de simpliciter ad secundum quid. Nonne et fideles Ecclesiae incorporati iura quaedam acquirunt ad sacramenta, ad gratias communiter dictas, certe non ut homines, sed ut *christiani*? Principio a Schell tantopere inculcato admissio, in ordine supernaturali nullus ordo iustitiae amplius adesset, nec ergo iusti aliquid vere et ex condigno apud Deum mereri aut peccatores demereri possent; imo et periclitaretur ipse ordo iustitiae et debiti in ordine naturali, ut ex textu citato S. Doctoris patet.

Iam vero verba Schell, ut iacent, si rigorose sumuntur, unionem hypostaticam inexplicabilem reddunt et ad speciem quamdam Adoptia-

---

(1) I. p. qu. 21, a. 1 ad 3. — Vid. pulcherrimam et profundissimam expositionem eiusdem doctrinae in IV. Sent. dist. 46. qu. 1. a. 1 et 2, per totum. In luce Solis Angelici tota nebulosa sapientia modernorum diffluit.

nismi perducunt. Confitemur enim secundum fidem Christum *vi unionis* esse Filium Dei naturalem. Filio autem naturali ex iure nativo *debetur* hereditas, in casu nostro visio et fruitio beata. Si nunc naturae humanae Christi Verbo hypostatice unitae denegas ius verum ad hereditatem Patris, quomodo salvas in eo filiationem naturalem? Et si ei haec visio non ex iure nativo, sed, ut Schell vult, etiam in statu elevationis ad unionem hypostaticam, ex gratia pura, ergo *ex favore Dei extrinseco superaddito*, advenit, nonne Christus filius adoptivus dicendus est? Nihil enim aliud intelligitur sub filio adoptivo, quam natura aliqua gratuite admissa ad bona hereditaria. Aut ergo negare debes Christum *vi unionis* esse Filium Dei naturalem, quod evidenter Nestorianismum et Adoptionianismum sapit, aut affirmare debes ei *vi unionis* inesse ius verum et innatum quoad visionem et fruitionem beatam (1).

Hoc unum tamen conceditur, quod, admissa sententia de nexu tantum morali inter unionem hypostaticam et gratiam habitualement Christi, disputari posset, an Verbum *absolute loquendo* assumere potuisset naturam humanam sine gratia habituali et aliis donis supernaturalibus et consequenter sine visione beata, seu aliis verbis in puris naturalibus. Huius quaestionis resolutio revera excederet limites nostri brevis tractatus. Dicendum tamen credimus, naturam humanam etiam in hac hypothese fore Deo gratissimam ab eoque maxime dilectam ratione suppositi divini. Esset ergo a tali natura omnis imperfectio privativa simpliciter removenda. Si ergo admittis talis unionis possibilitatem, et admittere deberes hoc gravissimum inconveniens, talem hominem, qui ratione suppositi divini semper esset Filius Dei naturalis, privatum remanere participatione suae hereditatis ei debitae. Sed non est mirum, si ex aliquo priori inconvenienti aliud gravius et quasi insolubile problema nascatur.

In Theologia autem per se non illud consideratur, quod Deus absolute facere *potest*, sed quod nobis immediate aut mediate revelavit aut ex revelatis aliisque veritatibus certis deducitur aut cum illis cohaeret et ad harmoniam ordinis gratiae et naturae explicandam conducit. Nonne potuisset Deus assumere etiam naturam angelicam? Et tamen nemo de tali mysterio possibili longius disputat. Potuisset absolute loquendo Deus incarnari in natura irrationali, quin tamen in hypothese pure possibili longius immoraremur. Potuisset Deus incarnari assumendo carnem per generationem naturalem, aut ex non-virgine, etc. Quis autem auderet ex eo, quod natura humana Christi aut eius mater non habeant ius ad

---

(1) Vid. SUAREZ, disp. 49. sect. 2. quinta ratio.



aliquod supernaturale, argumentari: ergo Christus non debuit concipi ex virgine, nec mater eius in partu debuit remanere virgo incorrupta, cum hoc esset aliquod magnum miraculum et quid supernaturale et a libera voluntate Dei dependens, et absolute loquendo tale quid non est necessarium ad finem incarnationis, et similia, — *theologice simpliciter absurda*.

Derogaretur ergo quam maxime dignitati Verbi incarnati, imo perclitaretur ipsa incarnatio *concreta* nobis revelata, si ipsius naturam humanam nudam cogitares donis supernaturalibus et ipsi negares visionem beatam, ad quae dona, repetamus, ius habet secundum ordinem divinae sapientiae rebus inditum. Non ergo ita Deus est debitor Christi, quam potius sui ipsius.

41. Ex alia autem parte defensores emanationis physicae contra nos arguunt: emanatio moralis gratiae Christi ex eius unione non explicat impeccabilitatem Christi. Nam ista necessario postulat causam physice connexam cum anima, quae impeccabilis dicitur. Et talis causa est visio beatifica seu gratia consummata considerata ut proprietas naturalis unionis hypostaticae. Negata ergo hac emanatione et connexione physica, impeccabilitas Christi remanet tantum moralis, sicut et gratia moraliter solum sequitur ad unionem.

Respondetur breviter: Christus est impeccabilis ante omnia ratione unionis hypostaticae, actiones enim sunt suppositi *ut quod* operantis, non solum denominative, i. e. quia ei attribuuntur, ut Scotistae defendebant, sed formaliter et elicitive. Ideo intrinsece repugnat, ut peccatum in humana natura in Verbo subsistenti inveniatur. Haec impeccabilitas vocatur *metaphysica*. Secunda ratio impeccabilitatis Christi est visio beatifica seu gratia consummata, cum voluntas in possessione ipsius boni infiniti non potest non velle bonum, ergo nec peccare. Haec impeccabilitas vocatur *physica seu psychologica*. Ergo etsi gratia habitualis non procedat emanatione physica ab unione, nullo modo sequitur impeccabilitas moralis extrinseca in homine Christo, quinimo semper remanet impeccabilis intrinsece, et quidem metaphysice. Si nunc Christus non esset in statu visionis beatificae, ergo si privaretur gratia consummata, imo si poneretur creatus in puris naturalibus, semper verum dicendum foret, ipsum esse vere et intrinsece impeccabilem, non quidem vi principiorum naturae, aut alicuius proprietatis naturalis, sed ratione suae subsistentiae.

c) *Gratia creata Christi, visione beata inclusa,  
est simpliciter perfecta.*

42. Ex principiis statutis haud difficulter deducitur perfectio gratiae Christi statim a principio unionis hypostaticae. Est enim haec gratia in tota sua latitudine sumpta, ergo inclusa visione beata, proprietas quaedam moralis, debitum ipsius naturae humanae, dos inseparabilis ab illa. Admissa ergo semel unione in Verbo, et concedere debemus, ut iam supra nr. 9. affirmavimus, *plenitudinem veram et absolutam gratiae Christi* secundum actualem ordinem providentiae Dei *sine ullo augmento interno et quidem a primo instanti conceptionis suae*. Et sustinemus hanc doctrinam generaliter sumendo esse utpote *catholicam simpliciter* tenendam (1).

Nec difficile est hoc breviter explanare. Etenim perfectio gratiae considerari potest secundum diversas causas a quibus dependet. *Primo* quidem, *causa efficiens* gratiae est ipse Deus. « Causatur autem gratia in homine ex praesentia divinitatis, sicut lumen in aëre ex praesentia solis. Praesentia autem Dei in Christo intelligitur secundum unionem humanae naturae ad divinam personam » (2). Cum ergo secundum providentiam Dei quanto aliquid proprius accedit ad aliquod principium, ergo ad causam efficientem, eo magis participet influentiam eius, sequitur quod, cum sit impossibile propinquius uniri Deo, omnis gratiae fonti, quam per unionem hypostaticam, in humana natura Christi simpliciter perfectissima causatur gratia (3).

*Secundo, causa quasi materialis* gratiae est capacitas ipsius animae, in qua gratia producit. Capacitas, inquam, non naturalis, sed obedientialis. Haec autem capacitas, cum proprie dependeat ab infinita potentia et bonitate Dei, non potest simpliciter impleri, « quia quidquid Deus de creatura faciat, adhuc remanet in potentia recipiendi a Deo » (4). Capacitas ergo obedientialis tunc impleri dicitur, quando

---

(1) CARDIN. FR. TOLETUS affirmat, thesim, quod gratia Christi non augebatur, *esse de fide et communem omnium Sanctorum*, in III p., qu. 7, a. 12. SUAREZ similiter dicit thesim esse communem omnium Scholasticorum, qui omnes docent, Christum habuisse a primo instanti omnem gratiam habitualement omnemque intensionem eius, quam perpetuo erat habiturus, in III p., disp. 18. sect. 3. Secundum SCHEEBEN, o. c. p. 170, sententia unanimis Scholasticorum *consensum Ecclesiae* manifestat. Et revera progressus in anima Christi iam contra Theodorum Mops. in Conc. V Gen. reprobatus fuerat; DENZ. n. 224. Theologi dissentiunt, an gratia Christi *possit* augeri de potentia Dei *extraordinaria*. — (2) III p., qu. 7, a. 13. — (3) Ib., a. 9. — (4) 29 de verit. a. 3 ad 3.

totum datur, quod secundum ordinem divinae sapientiae dari determinatum fuit in ordine ad officium et statum alicuius. In hoc ergo sensu Christi capacitas in ordine ad finem incarnationis fuit simpliciter expleta, ita quod non remanserit in eius anima, quae ut causa materialis gratiae consideratur, aliqua potentia ad gratiam, quae non fuerit in actum reducta. Ergo eius gratia etiam ex hac parte est plena et perfecta (1). « Cum tota naturalis capacitas impletur, non videtur ei (subiecto) secundum mensuram donatum. Quia etsi sit mensura ex parte recipientis, non tamen est mensura ex parte dantis, qui totum est paratus dare; sicut si aliquis vas ad fluvium deferens absque mensura invenit aquam praeparatam, quamvis ipse cum mensura accipiat propter vasis determinatam quantitatem. Sic igitur gratia Christi habitualis finita quidem est secundum essentiam, sed infinite et non secundum mensuram dari dicitur, quia tantum datur, quantum natura creata potest esse capax » (2).

*Tertio*, dependet perfectio gratiae *ex parte suae formae*, quae maior vel minor dicitur secundum participationem intensiorem vel remissiorem ipsius divinae naturae. Et haec perfectio vocatur formalis, secundum sc. rationem gratiae. Et in hoc sensu gratia Christi, quamvis ut ens quoddam, ergo materialiter considerata, finita sit, tamen in ratione gratiae ad summam perfectionem pervenit. Et ratio est, quia unumquodque dicitur perfectum, quando attingit suum finem. Cum autem finis gratiae sit unio creaturae rationalis ad Deum, et non possit esse nec cogitari maior unio quam quae est in persona, evidens est, quod gratia Christi perfectissime assequitur suum finem. Ergo et in sua natura est perfectissima nec augeri potest (3). Etenim gratia consistit in similitudine nostra ad Deum in ordine supernaturali, utpote participatio divinae naturae in nobis. Quando ergo creatura ita assimilatur Deo, sicut assimilari potest, dicitur habere omnia, quae ad rationem gratiae pertinent. Et talis perfectio gratiae invenitur in Christo, qui quidquid ad rationem gratiae poterat pertinere, totum accepit (4). Ratione enim huius similitudinis supernaturalis dicitur creatura a Deo dilecta et ei grata. Impossibile est autem, quod Christus sit a Deo magis dilectus et ei magis acceptus, quam iam est gratia instructus. Non ergo potest crescere in gratia, si huius propria ratio consideratur. Includit enim gratia Christi ea omnia, ad quae formalis ratio gratiae se extendere potest (5).

---

(1) III. p. ib. a. 12. — (2) Comp. theol. c. 11b; cf. In Ioann. cap. 3. lect. 6, n. 4; III. p. ib. a. 10. — (3) Ibid. a. 12; In III. Sent. dist. 13. qu. 1. a. 2. qu. 2. ad 3. — (4) In Ioann. et In III. Sent. l. c. — (5) SCHEEBEN, l. c. p. 173; 29 de verit. a. 3 ad 2.



*Quarto* dependet perfectio gratiae Christi ex eius *ordinatione ad sanctificationem nostram seu ex eius efficacia*. Infinita causa - non utique ut quid *subsistens*, quae una tantum esse potest, sed *ut principium quo operandi* - illa dicitur, cuius virtus sufficiens est ad omnes effectus producendos et quidem simpliciter, ita quod non solum non exhauriatur, sed nec aliqua quidem diminutio eius possibilis sit. Et talis virtus completa attribuitur gratiae Christi quantum ad omnes effectus supernaturales. « Sic enim recipiebat anima Christi gratiam, ut ex ea quodammodo transfunderetur in alios. Et ideo oportuit, quod haberet maximam gratiam, sicut ignis, qui est causa caloris in omnibus calidis, est maxime calidus... Habuit (gratiam) ad omnes operationes vel effectus gratiae, et hoc ideo, quia conferebatur ei gratia tamquam cuidam universali principio in genere habentium gratiam. Virtus autem primi principii alicuius generis universaliter se extendit ad omnes effectus illius generis, sicut sol, qui est universalis causa generationis, ut Dionysius dicit, eius virtus se extendit ad omnia quae sub generatione cadunt » (1). « Quia Christus in omnes creaturas rationales quodammodo effectus gratiarum influit, inde est, quod ipse est principium quodammodo omnis gratiae secundum humanitatem, sicut Deus est principium omnis esse. Unde sicut in Deo omnis essendi perfectio adunatur, ita in Christo omnis gratiae plenitudo et virtutis invenitur » (2). Habuit ergo anima Christi infinitam gratiam et absque mensura ex hoc ipso, quod habet Verbum sibi unitum.

Cum hac autem gratia infinite perfecta Christi, quae augeri non poterat, intime connectitur visio beatifica, tamquam ultima et perfectissima coniunctio animae rationalis cum Deo. Si ergo gratia eius fuit in primo instanti conceptionis completa et omnis augmenti incapax, simul et gratiam visionis in eo ponere debemus a principio eius assumptionis in unitatem hypostaticam et quidem in gradu perfectissimo. Influxus enim Christi quoad gratiam initium sumit a momento conceptionis ipsius. Audiamus firmissima verba S. Doctoris: « Hominis Christi est duplex cognitio: *Una* quidem deiformis secundum quod Deum per essentiam videt et alia videt in Deo... Quia igitur Christum dicimus esse humanae salutis auctorem, necesse est dicere, quod talis cognitio sic animae Christi conveniat, ut decet auctorem. Principium autem immobile esse oportet et praestantissimum. Conveniens igitur fuit, ut illa Dei visio, in qua beatitudo hominum et salus aeterna consistit, excellentius prae ceteris Christo conveniat et tamquam immobili principio. Haec

(1) III. p., qu. 7. a. 9. — (2) 29 de verit. a. 5; cf. In III. Sent., l. c. c.; In Ioann, l. c.

autem differentia invenitur mobilium ad immobilia, quod mobilia propriam perfectionem non a principio habent, inquantum mobilia sunt, sed eam per successionem temporis assequuntur. Immobilia vero, inquantum huiusmodi, semper obtinent suas perfectiones ex quo esse incipiunt. Conveniens igitur fuit Christum humanae salutis auctorem ab ipso suae incarnationis principio plenam Dei visionem possedissee, non autem per temporis successionem pervenisse ad ipsam, ut Sancti alii perveniunt. Conveniens etiam fuit, ut prae caeteris creaturis illa anima divina visione beatificaretur, quae Deo propinquius coniungebatur » (1). Nihil hoc clarius, nihil profundius dici potest.

Non est ergo ludus verborum loqui de absoluta perfectione et infinitate gratiae Christi (2). Thesis enim haec quoad substantiam communis est omnium Theologorum, quos de ludo verborum in re tam gravi accusare non videtur esse approbandum. Causa autem cur quidam non intelligant infinitatem gratiae in Christo etiam ex hoc provenit, quia non distinguunt infinitum in ordine substantiali seu essentiae ab infinito, quod relative ad aliquid et cum dependentia ab aliquo termino infinito tale dicitur. Optime enim possum loqui de infinita virtute principiorum in logica sicut et in physica, ut antiqui loquuntur de infinitate lucis in sole, caloris in igne. Ita et attribuitur infinita capacitas intellectui et voluntati in ordine ad omne verum et bonum. Nemo tamen cogitat de infinita *essentia* solis vel voluntatis. Ergo et gratia Christi utpote dicens ordinem dependentiae a divina natura et relationem causalitatis ad alios, optime nominari potest infinita, non entitative, ut S. Doctor hoc expresse notat, sed *formaliter* in *ratione gratiae*, ut explicavimus (3).

43. Si nunc *ultimam causam* quaeris, quare gratia Christi augeri non possit, hanc *invenies in unione hypostatica* ipsa. Gratia enim nostra essentialiter ordinatur ad operationem supernaturalem mediantibus virtutibus. Finis enim gratiae nostrae in hac vita est Dei cognitio per fidem et amor per charitatem, in altera vero visio Dei facialis et dilectio Dei perfecta. Habitus autem augeri possunt per actum, cum habitus sit id quo aliquis utitur quando voluerit (4); quamvis aliter fiat hoc augmentum in habitibus naturalis ordinis et aliter in illis qui in supernaturalem vitam ordinantur. Gratia ergo habitualis augetur in se intrinsece per maiorem radicationem in subiecto, inquantum scilicet participata similitudo divina magis et magis naturae animae imprimitur in eaque

---

(1) Comp. theol. c. 216. — (2) Sicut SCHELL, l. c., p. 185. hoc non obscure indicat.  
— (3) III. p. qu. 7, a. 11. — (4) I. II. p. qu. 52. a. 3.

radicatur (1). Causa quidem efficiens huius augmenti est Deus supernaturaliter operans, sed dispositiva et meritoria est ipse homo per operationes suas supernaturales (2), ita tamen, quod anima semper magis participet divinam naturam eique similior efficiatur. Similiter et charitas in hac vita in infinitum augeri potest (3), tum ratione suae formae, quia semper magis assimilari potest primo amoris supernaturali, sc. Dei erga se et erga nos; tum ratione causae efficientis nempe Dei supernaturaliter operantis, quia eius virtus non limitatur ad certum gradum charitatis; tum etiam ex parte subiecti, cuius capacitas obedientialis nunquam finitur, quin potius per maiorem charitatem augetur (4). Cessante autem causa dispositiva et meritoria cessat et augmentum habitus. Cum ergo post mortem homo ponatur extra statum merendi et actus charitatis propter visionem divinae essentiae non sit amplius liber, sequitur, quod neque gratia amplius possit suscipere aliquod augmentum. Semper ergo verum est, quod ratio huius augmenti est unio nostra cum Deo per *operationem*, quae semper perfectior esse et sic et ipsum habitum seu accidentalem similitudinem nostram cum Deo in altiore gradum evehere potest.

Aliter tamen est loquendum de gratia Christi. Christus enim ratione unionis hypostaticae non participat quid divinum accidentaliter tantum, sicut nos per gratiam, sed est Deus substantialiter (5). Non autem est possibilis sublimior exaltatio naturae creatae, quam quae est iam facta in hoc mysterio. Est enim gratia unionis infinita, sicut et persona Verbi (6). Et vi huius unionis natura humana *sanctificatur substantialiter*, ut audivimus. Non ergo potest dari maior sanctitas quam sanctitas Christi, sicut nec perfectior unio cum Deo. Gratia ergo Christo collata non ad ordinem accidentalem, sed ad substantialem pertinet. *Nihil autem potest crescere in sua perfectione substantiali, cum id quod est substantiale in re non mutetur*. Exinde gratia substantialis omnes effectus sanctitatis *substantialiter* et *perfectissime* animae Christi tribuit, ut supra audivimus.

Consequenter humana natura Christi non potest per gratiam accidentalem *maiores* sanctitatem acquirere, quam iam possidet vi unionis. Gratia ergo eius habitualis pertinet quidem ad eius sanctitatem, sed potius ut ornamentum, dos naturae creatae, et consequitur ad illam, sicut lux solem, vel proprietas naturam, modo explicato (7). Statim ergo a prin-

---

(1) 1. II. p. qu. 112. a. 4. — (2) Ib. qu. 114. a. 8. — (3) Conc. Trid., sess. 6. cap. 10 et can. 24. DENZ. nr. 803, 834. — (4) 2. II. p. qu. 24. a. 7. c. et ad 2. — (5) III. p. qu. 2. a. 6; qu. 16. a. 1, 2, 3, 4. — (6) Ib. q. 7. a. 11. — (7) III. p. qu. 6. a. 6; qu. 7. a. 13 ad 2.



cipio est in summo gradu perfecta nec augeri potest. Non enim videtur esse possibile, ut ista participata similitudo divinae naturae crescat per maiorem radicationem in subiecto, cum in hoc subiecto iam maxime radicata sit divina natura mediante hypostasi Verbi. Nec est possibile quod natura creata possit magis participare divinam naturam, quam iam assecuta est per hoc mysterium. Et quis auderet affirmare mediante gratia creata Christum posse fieri magis Deo similem, quam iam est per assumptionem in unitatem personae divinae? Similiter et causa gratiae non potest creaturam ad aliquod maius bonum perducere, quam sit unio personalis ad Filium unigenitum a Patre (1). Capacitas etiam obedientialis naturae expletur per habitudinem ad gratiae mensuram in praesenti ordine providentiae stabilitam. « Et quia non est altior modus possibilis creaturae quo coniungatur Deo, quam per unitatem personae, ideo capacitas creaturae non potest ampliorem gratiam recipere » (2). Ergo gratia Christi est consummata, est simul in termino includens visionem beatam.

Ad rem S. Doctor: « Augmentum non competit rei secundum quod est in termino, sed secundum quod est in via ad terminum, quia secundum quod est in termino tota potentialitas capacitatis eius impleta est ex fine implente, et ideo non habet ulterius quo crescat. Et quia anima Christi fuit ab initio conceptionis fini ultimo unita non solum per fruitionem perfectam, sed etiam communicando in persona Verbi, ideo gratia eius crescere non potuit » (3).

44. Dices tamen contra haec: etsi gratia unionis sit infinita et sub ratione sanctitatis substantialis augmentum recipere non possit, tamen gratia habitualis et virtutes cum ea connexae sunt alterius ordinis, ergo debent secum ferre specialem rationem perfectionis et sanctitatis et addere aliquid ad priorem sanctitatem, secus superflua esset gratia creata in Christo.

Responsio est facilis: gratia creata addit aliquid perfectionis *extensive* ad gratiam substantialem, concedo; *intensive*, nego. Istae duae sanctitates sunt ergo duo modi sanctificandi naturam humanam Christi. Attamen totum perfectionis gratiae creatae iam continetur in sanctitate substantiali, sicut tota perfectio creaturae in Deo. Nec tamen superflua est haec gratia creata. Etenim anima Christi indiget principio *quo* con-

---

(1) Ib. a. 12. ad 1. 2. — (2) In III. Sent. dist. 13. qu. 1. a. 2. qu<sup>a</sup>. 2. ad 3. — (3) Ib. qu. a. 3. — Vid. easdem rationes apud HANNIBALDUM, in III Sent., dist. 13, qu. unica, a. 3 et 4. Cf. etiam longiorem expositionem de infinitate gratiae Christi apud NAZARIUM, in III p. qu. 7. a. 11.

naturali operationum supernaturalium, ut audivimus. Sanctitas autem increata hoc munus explere minime potest, ea ratione, quia tale principium debet componere cum natura operante *unum quid* et ei inesse per modum formae inhaerentis.

Sed urges: ergo habet gratia creata *hanc* saltem perfectionem, quae non continetur in sanctitate increata. — Respondetur: id quod est perfectionis, ut dixi, in hac sanctitate creata eminenter continetur in gratia increata. Esse autem formam informantem et unitum naturae ut principium *quo* operationis vitalis, non est perfectio nisi secundum quid, ac proinde haec perfectio non est formaliter in gratia unionis, et ideo indigemus gratia creata in anima Christi.

Replicabis: saltem lumen gloriae involvit aliquam perfectionem, quae non continetur in gratia unionis. Ergo est nova perfectio, ergo per infusionem luminis gloriae ipsi animae Christi gratia substantialis intensive perficitur. — Respondeo: lumen gloriae est perfectio operativa, ergo accidentalis. Est enim participatio ipsius divini luminis, quo Deus seipsum videt et intuetur. Quamvis essentialiter sit quid supernaturale et ideo nulli creaturae possit esse connaturale, tamen utpote habitus intellectui inhaerens eumque elevans ad videndam Dei essentiam per modum principii vitalis actionis supernaturalis, includit in sua notione aliquid imperfectionis. Quis autem dubitare vellet, Verbum divinum humanae naturae unitum, lumen de lumine, non continere eminenter in se perfectionem omnem luminis gloriae, cum hoc idem Verbum sit eius causa et quodammodo, ut splendor Patris, eius exemplar? Nihil igitur perfectionis per lumen gloriae Christo intensive accrescit, sed potius tota eius perfectio ab ipso derivatur.

Ex necessitate ergo luminis gloriae non sequitur augmentum ipsius gratiae Christi, sed solum probatur, naturam humanam assumptam a Verbo habere ius ad hoc lumen gloriae tamquam ad medium necessarium, ut intellectus eius vitaliter elicere possit visionem beatam, seu ut Christus tamquam Filius Dei naturalis ingredi possit suam hereditatem.

Firmiter igitur stat thesis nostra, quam sic proponit Angelicus: « Humanae naturae, quam Christus assumpsit, convenit spiritualis perfectio (sc. simpliciter completa), in qua non profecit, sed statim a principio habuit » (1). Anima enim eius fuit statim in principio super omnes alias animas glorificata (2).

---

(1) III. p. qu. 34. a. 2. — (2) S. BONAVENTURA, *In III. Sent.* dist. 2. a. 3. qu. 2.

## ARTICULUS QUARTUS.

### CHRISTUS SIMUL VIATOR ET COMPREHENSOR.

45. Ex hucusque discussis sufficienter patet, doctrinam de visione beata Christi esse intime connexam cum mysterio gratiae Christi nec ab ea theologicè separari posse. Non est ergo mirum, si, sicut mysterium incarnationis in se, ita et haec veritas nonnullas difficultates patiatur pro intellectu humano dependenter a rationibus inferioribus ex sensibilibus haustis etiam in supernaturalibus ad argumentandum inclinato.

Principalis, quasi unica difficultas contra visionem beatam in Christo durante vita sua consistit in hoc, ut explicare possimus harmoniam inter istam vitam beatam, ergo coelestem Christi et inter eius vitam mortalem quam gessit inter nos. Adversarii praecipue ex hoc capite argumentantur et dicunt: vita beata repugnat viatori, qualis erat Christus. Gratia consummata non videtur cohaerere cum vero merito Christi, a quo tamen nostra redemptio dependet. Gaudium summum, dicunt, quale essentialiter connectitur cum visione beata, non potest coexistere summae tristitiae et dolori, cui tamen actualis satisfactio pro peccatis nostris adscribitur. Operae igitur pretium erit, has difficultates saltem breviter pro scopo huius disputationis examinare, quod quidem eo facilius assequimur, quo clarius exponere nobis licebit doctrinam positivam secundum principia S. Doctoris nostri.

#### § 1. - Christus verus viator.

46. De fide est Christum non tantum denominative, i. e. ratione operum externorum, sed vere et proprie viatorem fuisse. Negata hac veritate, rueret totum opus redemptionis nostrae, imo et ipsa incarnatio ad apparentiam externam reduceretur. Quomodo haec duo contradictoria: esse scilicet viatorem et verum comprehensorem, explicantur?

Ad huius intelligentiam oportet in memoriam revocare, beatitudinem essentialiter in visione divinae essentiae et consequenter in fruitione consistere. Isti autem actus sunt simpliciter spirituales, ad partem superiorem animae pertinentes. Nec ullo modo elici possunt ab aliqua potentia sensitiva; nec ibi quid corporale seu sensibile etiam per modum causae instrumentalis intervenire potest, cum principium eliciens actionem vitalem agit formaliter ut causa principalis, ideoque in ea nulla causa instrumentalis admittitur (1).

---

(1) BANNER, *in I. p. qu. 12, a. 3.*



Anima autem humana est quidem per se et immediate forma substantialis corporis, non tamen in suo esse a corpore dependens, cum sit subsistens (1). Operari autem sequitur ad esse. Ergo anima habet etiam operationem per se et intrinsece independentem a corpore, scil. intelligere et velle. Nec huic officit dependentia extrinseca, ratione obiecti sc. in hac vita (2). In ipsa ergo anima et in eius facultatibus, quae immediate et unice in eius essentia existunt sicut in subiecto (3), *duplicem formalitatem virtualiter distinctam* consideramus, et quidem: animam secundum suam substantiam spirituales, in se subsistentem, a corpore independentem cum suis potentiis et operationibus propriis, et animam iterum cum suis potentiis et operationibus relate ad corpus organicum, quod informat et vivificat. Sicut autem anima in se existit, ita et in se et a se sola, i. e. non solum subiective, sed et obiective, ergo simpliciter, independenter agere potest sine omni commercio corporali. Et quod post mortem quasi naturaliter accedit ratione status animae separatae (4), hoc et in statu unionis fieri posse, saltem potentia divina, indubium est. Deus ergo potest elevare animam etiam in statu unionis cum corpore ad actiones simpliciter et absolute spirituales et supernaturales, imo et ad visionem suae essentiae ratione potentiae obedientialis, quae animae convenit proprie ratione suae intellectualitatis. Ergo anima corpori unita Deum in sua essentia immediate per lumen gloriae attingens, simul et ipso fruitur, ergo est in possessione beatitudinis.

Propter unitatem tamen essentiae in homine, cuius forma substantialis est ipsa essentia spiritualis animae, secundum ordinem providentiae divinae rebus inditum, a quo tum ordo naturalis quam supernaturalis regulatur, beatitudo essentialiter in anima sola residens, communicatur per participationem ipsi animae, ut est simul forma corporis et mediante anima etiam facultatibus imo et ipsi corpori (5). Exinde ergo ex anima lumine gloriae repleta transit gloria in animam ut est actus corporis, et corpus ipsum, participando animae claritatem, red-ditur gloriosum et immortale.

Beatitudo ergo perfecta dicitur *vel simpliciter*, et ista consistit in sola operatione animae, independenter a corpore; *vel completa sub omni respectu* et tunc etiam gloria animae, ut est forma, et ipsius corporis pertinet ad beatitudinem.

Cum autem Deus est auctor gratiae sicut et naturae, nihil prohibet, ut gloriam ita communicet animae intellectivae, ut repleatur quidem

---

(1) I p. qu. 75. a. 2 et ad 2; qu. 76. a. 1 et ad 1, 2, 3. — (2) Ibid. qu. 84. a. 7.  
— (3) Ibid. qu. 77. a. 5. — (4) Ib. qu. 89. a. 1. — (5) I. II. p. qu. 4. a. 5 ad 4.

totaliter beatitudine in sua propria et omnem materialem conditionem excedente essentia, minime tamen communicet hanc eandem beatitudinem corpori. Seu aliis verbis, potest Deus efficere, ut beatitudo ita remaneat in anima sola et in eius facultatibus superioribus quasi coarctata et ligata, ne descendat in animam ut est forma corporis et eo minus in corpus ipsum.

In tali casu haberemus duo: *Primo*: talis anima secundum suam substantiam esset simpliciter et perfectissime in visione divinae essentiae et in fruitione beata. Ergo esset comprehensoris. *Secundo*: haec beatitudo non inveniretur in anima ut habet relationem ad corpus, nec in eius facultatibus, inquantum quocumque modo utuntur corporali commercio et eo minus in corpore.

Anima autem dicitur ducere vitam in hoc mundo quatenus informat et vivificat corpus et cognitionem suam accipit a sensibus vel exercet operationes suas saltem aliquammodo dependenter a corpore. Homo ergo in praedicta hypothesis in se esset quidem in statu comprehensoris, minime tamen esset beatus complete et perfecte seu sub omni respectu, quia secundum ordinariam providentiam Dei deesset ei aliquid ad beatitudinem completam requisitum, sc. gloria animae ut est forma corporis, et consequenter et glorificatio virium inferiorum et corporis. Ergo talis homo posset adhuc ad glorificationem completam tendere. Ergo esset verus viator, i. e. tendens ad beatitudinem *sub omni respectu* obtinendam.

Nec opponas, animae in visione beata existenti sicut debetur fruitio boni possessi ita et glorificatio totalis et completa. Hoc enim verum est secundum ordinem divinae providentiae communiter servandum; quod tamen non prohibet, quin Deus possit ex rationibus specialibus exceptionaliter suspendere redundantiam gloriae ex anima secundum suam essentiam considerata in animam ut est corporis forma. Et tunc *huic beato* in individuo non deberetur beatitudo seu glorificatio completa et sub omni respectu.

Homo ergo in tali conditione positus quantum ad vitam animae in corpore non distingueretur ab aliis hominibus. Facultates operativae, in statu ordinario existentes, tenderent in sua obiecta modo ipsi conaturali et unaquaeque faceret quod sibi conveniens esset. Pars inferior non esset immunis a passionibus pertinentibus ad naturam humanam, nec corpus posset dici impassibile, imo esset defectibus naturalibus subiectum. Talis homo ergo esset passibilis passione corporali et animali et mortalis, sicut alii.

47. In statu nunc exposito consideramus nos Christum durante vita sua corporali. Erat quidem beatus secundum superiorem partem animae,

tamen erat viator secundum relationem animae ad corpus et tendebat ad beatitudinem sub omni respectu completam obtinendam. Ubi duo notanda sunt: *primo*, quod quamvis anima Christi virtute naturali non haberet plenarium dominium super suum corpus et super potentias ipsius animae, tamen ex virtute divinitatis sibi unitae tale dominium ei simpliciter conveniebat. Ex hoc autem sequitur, quod Christus eminenter perfectius quam alii moderabatur omnes actiones suarum potentiarum (1). *Secundo*, quod redundantia beatitudinis in partem inferiorem, ordine connaturali Christo debita, fuit suspensa a Deo, et consequenter a voluntate ipsius Christi, semper conformi voluntati Patris. Impediebatur ergo haec redundantia propter finem incarnationis, scilicet propter redemptionem nostram et consequenter etiam propter glorificationem ipsius humanitatis Christi.

Sed iam audiamus unum vel alium textum S. Doctoris: « In illa perfecta felicitate (sc. in nobis post resurrectionem, ex ipsa beatitudine animae, ut Augustinus dicit, fit quaedam refluencia in corpus et in sensus corporeos, ut in suis operationibus perficiantur » (2). « In perfecta beatitudine perficitur totus homo, sed in inferiori parte per redundantiam a superiore » (3). « Ad beatitudinem *omnibus modis* perfectam requiritur perfecta dispositio corporis... quia ex beatitudine animae fiet redundantia in corpus, ut et ipsum sua perfectione potiatur. Unde Augustinus dicit in Epist. 65 ad Dioscorum: tam potenti natura Deus fecit animam, ut ex eius plenissima beatitudine redundet in inferiorem naturam incorruptionis vigor » (4).

Haec tamen redundantia, sicut totus ordo supernaturalis, regulatur ab ordinatione divinae sapientiae. « Redundantia gloriae ex anima ad corpus est *ex ordinatione divina*, secundum congruentiam humanorum meritorum; ut scil. sicut homo meretur per actum animae, quem exercet in corpore, ita etiam remuneretur per gloriam animae redundantem ad corpus ». (5) — « Secundum naturalem habitudinem, quae est inter animam et corpus, ex gloria animae redundat gloria in corpus. Sed *haec naturalis habitudo in Christo subiacebat voluntati divinitatis ipsius*, ex qua factum est, quod beatitudo remaneret in anima, et non derivaretur in corpus; sed caro pateretur, quae conveniunt naturae passibili ». (6) — « Virtute divinitatis Christi dispensative sic beatitudo in anima continebatur, quod non derivaretur ad corpus, ne eius passibilitas et mortalitas tolleretur » (7). « Ex hoc ipso, quod anima glorificata est, secundum cursum

---

(1) III. p. qu. 13. a. 3, 4; qu. 15, a. 4. — (2) 1. II. p. qu. 3. a. 3. — (3) Ib. ad 3. — (4) Ib. qu. 4. a. 6. — (5) III. p. qu. 19. a. 3 ad 3. — (6) Ib. qu. 14. a. 1 ad 2. — (7) Ib. qu. 15. a. 5. ad 3.



communem corpus ei unitum gloriosum efficitur et impassibile laesionis... Sed *Christus in sua potestate habens animam suam et corpus propter virtutem divinitatis*, ex quadam dispositione et habebat in anima beatitudinem et in corpore passibilitatem, Verbo permittente corpori id quod est sibi proprium, ut Damascenus dicit. Unde singulare fuit in Christo, ut ex plenitudine beatitudinis animae non redundaret gloria in corpus » (1).

Ergo pleno iure affirmatur Christum fuisse non solum comprehensorem, ergo beatum secundum animam, si in se, i. e. in sua superiori parte consideratur, sed et verum viatorem, passibilem, doloribus subiectum, secundum quod anima ut corporis forma et corpus ipsum cum viribus connaturalibus suis prae oculis habetur. *Carebat enim beatitudine completa et simpliciter perfecta*. « Christus ante passionem suam secundum mentem plene videbat Deum, et sic habebat beatitudinem quantum ad id, quod est proprium animae. Sed quantum ad alia deerat ei beatitudo, quia et anima eius erat passibilis et corpus passibile et mortale » (2). Ideo erat simul viator et comprehensor. — Aeque clare S. Doctor in suis Commentariis in Sent.: « Anima Christi media fuit inter Divinitatem et carnem. Et quia beatitudo inerat illi animae ex Divinitate, corpus autem erat passibile, ideo passibilitas inerat *illi animae ex parte illa, qua coniungibilis erat corpori*, beatitudo vero ex illa, qua coniungebatur Divinitati. Coniungebatur autem corpori dupliciter, scil. secundum essentiam, inquantum est forma, et secundum potentias, non tamen omnes, sed quasdam ». Ergo erat passibilis et habebat statum viatoris ex illa parte « *qua nata est anima corpori coniungi* » (3)

Sic et difficultates ex Evangeliiis desumptae contra Christum comprehensorem durante tota vita sua faciliter resolvuntur. Ea enim omnia, quae ad veram naturam humanam pertinent, omnesque defectus naturam specificam concomitantes, quae scil. nullam imperfectionem moralem aut intellectualem in se cludunt, inveniuntur in Christo. Erat enim *verus homo viator*.

## § 2. — Mirabilis harmonia in Christo viatore et comprehensore.

48. Contra talem explicationem vitae internae et externae Christi graviter argumentatur iam saepius nominatus Schell, nolens intelligere, quomodo status comprehensoris simul et viatoris componi possit cum

---

(1) 29, de verit. a. 8, ad 8; Cf. Ib. qu. 26, a. 10, c. — (2) III. p. qu. 15, a. 10.  
— (3) In III. Sent. dist. 15, q. 2, a. 1, qu<sup>a</sup> 3 c. et ad 3; cf. 29, de verit. a. 6, ad 3.

simplicitate ipsius animae et cum unitate ipsius vitae psychologicae Christi, cum ex modo affirmata duplici conditione animae Christi necessario « duplex vita in anima » eius statui debeat. Arbitraria est ergo talis suppositio, dicit, et unice ut « speculatio » sc. Scholasticorum consideranda (1).

Credimus tamen Theologos omnino sufficienti fundamento statuuisse praedictum duplicem statum in anima Christi; imo addimus, sine duplici isto statu vitam divino-humanam eius explicari vix posse. Non enim agitur in nostro casu de vita hominis viatoris cuiuslibet, sed de vita ipsius Verbi in natura humana. Sic ergo servari debet conditio hominis, ut nullo modo laedantur *iura hominis Verbo hypostatice uniti*, nec eius dignitati ullo modo detrahatur. Non oportet ergo pro solutione praedictae difficultatis ad alia principia praeter iam exposita recurrere.

Nemo negare potest, animam humanam, formam corporis, principium vitale vegetativum et sensitivum, in sua intrinseca natura esse independentem a corpore. Admittere ergo debes in ea formalitatem istam perfectae independentiae in esse et in agere ab aliis formalitatibus, quae ei etiam essentialiter conveniunt. Potentiae spirituales in anima unice residentes distinguuntur secundum obiecta in superiores et inferiores, et sic licite loquimur de ratione et consequenter de voluntate superiori et inferiori, tamquam virtualiter distinctis.

Quantum vero ad actionem intellectualem, quamvis connaturale sit nobis conversio ad phantasmata, tamen nemo negare potest, intellectionem eo perfectiorem evadere, quanto magis elevatur supra phantasmata. « Perfectio intellectualis operationis in homine, ita S. Doctor, consistit in quadam abstractione a sensibilibus phantasmatibus, et ideo quanto intellectus hominis magis fuerit liber ab huiusmodi phantasmatibus, tanto potius considerare potest intelligibilia » (2). « Non enim intellectualis cognitio in ipsis phantasmatibus consistit, sed in eis contemplatur puritatem intelligibilis veritatis; et hoc non solum in cognitione naturali, sed etiam in eis quae per revelationem cognoscimus », non enim in sensibilibus sistit contemplatio, sed potius in consideratione intelligibilis veritatis (3).

Ista vero elevatio mentis a sensibilibus gradus quosdam admittit, ut ex analysi vitae perfectionis christianae optime scimus. « Quandoque enim intelligitur abstractio ab exterioribus quantum ad intentionem tantum, ut sc. cum quis exterioribus sensibus et rebus utitur, sed tota sua intentio divinis inspiciendis et diligendis vacat; et sic in excessu

---

(1) Op. cit. p. 106 seq. — (2) 2. II p. qu. 15. a. 3. — (3) Ib. qu. 180. a. 5. ad 2.

mentis, sive in extasi aut raptu, est quilibet divinorum contemplator et amator. Alio modo, ... fit extasis aut raptus aut excessus mentis cum aliquis etiam actu ab usu sensuum et sensibilibus rerum abstrahitur ad aliqua supernaturaliter videnda »; quod fieri potest vel per intellectualem visionem, ut in Paulo in raptu, vel per imaginariam, ut erat extasis Petri in Actibus Apost. cap. 10 narrata (1).

Nemo tamen negabit in tali statu mentis hominem remanere adhuc vere viatorem. Etenim « in hac vita potest aliquis esse dupliciter, uno modo secundum actum, inquantum scilicet actualiter utitur sensibus corporis ... Alio modo potest esse aliquis in hac vita potentialiter et non secundum actum, inquantum scilicet anima eius est corpori mortali coniuncta ut forma, ita tamen, ut non utatur corporeis sensibus aut etiam imaginatione, sicut accidit in raptu » (2). In hoc ergo statu anima retinet suam habitudinem ad corpus, aufertur tamen ab ea actualis conversio ad phantasmata et sensibilia, ne impediatur eius elevatio in id quod excedit omnia phantasmata (3), ad simpliciter spiritualia et divina.

Ratio horum vero est, quia Deus sicut in natura, ita et in gratia potest praeter ordinem a se libere constitutum operari, cum virtutem suam illi non alligavit. Ideo Deus potest elevare animam intellectivam adhuc corpus informantem, tamen a sensibilibus actualiter liberatam, usque ad visionem suae essentiae eadem visione qua beati in coelo eam intuentur. Etenim in intellectu humano semper remanet aliqualis puritas intellectualis cognitionis et ideo adest in ea facultas ad ea, quae pure immaterialia sunt, intuenda (4). Ergo saltem per potentiam absolutam Dei elevari potest ad id, ad quod potentiam obedientialem habet: ad videndum intuitive Dei essentiam. Talis autem non uteretur suis sensibus, vere tamen suis potentiis vegetativis (5).

49. Iam vero si Deus in pura creatura durante vita sua mortali tanta miracula gratiae operari potest et, ut vita Sanctorum hoc evidenter probat, de facto operatur, quare non posset similia et adhuc maiora miracula in suo Unigenito Filio in humana natura facere? Si Paulus, ut Theologi docent, raptus fuit alienatus a sensibus, ad tertium coelum, si purus homo potest per modum transeuntis videre Deum in hac vita a facie ad faciem, quare non posset humanus intellectus Christi durante tota vita sua ita elevari ad visionem beatam secundum superiorem partem animi, ita tamen, ut anima eius nullomodo alienetur a sensibus,

---

(1) 13, de verit. a. 2 ad ult. — (2) 2. II p. qu. 180. a. 5. c. — (3) Ib., qu. 175. a. 5. — (4) 13. de Verit. a. 3. — (5) Ibid. a. 4. ad 2; 2. II p. qu. 175. a. 5. ad 3.



imo ut forma corporis exerceat omnes operationes intellectuales, sensitivas et vegetativas sibi convenientes (1)? Verum quidem est, quod ordo partium virtualium animae et huius relatio ad corpus, sicut et potentiarum ad invicem naturaliter mutari non potest. Quis tamen negare auderet, Deum posse virtute sua animam et potentias ad aliquid altius elevare, quam quae eis naturaliter conveniunt (2).

Non est igitur dubium, Deum posse dominium suum absolutum super omnes leges naturae humanitati Christi tamquam organo Divinitati hypostatice unitae per modum permanentis communicare. Anima enim Christi « considerari potest secundum quod est *instrumentum unitum Verbo Dei in persona*, et sic *subdebatur eius potestati totaliter omnis dispositio proprii corporis* » (3). Christus ergo virtute Divinitatis potuit impedire redundantiam gloriae ex parte superiori animae in partem eius inferiorem. Et cum esset dominus absolutus suarum potentiarum, potuit actiones et passiones earum ita regulare, ut unaquaeque plenissime et independenter ab alia possit operari, quae singulis propria erant; ergo sine omni reali et vero conflictu, ita ut omnes servirent fini incarnationis.

Dualitas ergo, seu vera oppositio in Christi vita interna minime inveniri poterat. Huius autem ratio non solum ex praedicto absoluto dominio Christi super facultates suas desumitur, sed etiam explicatur *ex eius plena subiectione ad Patrem* per summum et perfectissimum actum claritatis regulatum per scientiam beatam. Apparens autem pugna seu contrarietas ostendit veritatem naturae humanae eius, minime autem probat harmoniam in Christi vita interna fuisse solutam. Imo ex visione beata talis harmonia mirifice comprobatur. Etenim hac scientia Christus maxime assimilatur Deo quoad modum cognoscendi omnia quae Deum, genus humanum, universitatem creaturarum et ante omnia suam propriam personam attingunt, certe ad modum quo natura creata talem cognitionem participare potest. Cum autem appetitus sequatur intellectum, etiam voluntas Christi et eius motus inferiores conformabantur voluntati divinae per illam scientiam et per scientiam infusam Christo notae. Voluit autem Deus, ut homo Christus *humano modo* adimpleat opus redemptionis nostrae. Ergo unaquaeque potentia tendebat in id, quod erat ei pro-

---

(1) Ib. a. 4 ad 2. — (2) Ibid., a. 5 ad 2. — (3) III p., qu. 13, a. 3. FR. SCHMID, *Quaestiones selectae*, p. 475, dicit, non posse plena certitudine decidi, humanitatem Christi ut *instrumentum divinitatis*, potuisse a se arcere omnes dolores animi et corporis; admittit tamen sententiam affirmativam esse admodum probabilem. Nos autem iuxta principia S. Doctoris eandem sententiam ut omnino *certam* tenemus.

prium et quidem modo naturae suae convenienti. Exinde necessario sequitur, si proximam causam inspicimus, quaedam diversitas motuum et actionum et, apparenter iudicando, contrarietas in Christo. Cum autem divina voluntas et charitas Christi regulata scientia divinitus communicata, semper retinebant supremum dominium, nulla ibi vera oppositio, sed secundum supremas rationes perfectissima convenientia inveniebatur (1).

Propter absolutum igitur dominium, quod Christus supra propriam naturam humanam exercebat, iam evidenter sequitur, ipsum potuisse influxum beatitudinis in partes inferiores totaliter cohibere, ut in passione hoc accidisse communiter admittitur, vel hic et nunc etiam ex parte permittere, secundum quod conveniebat fini incarnationis. Non enim videtur esse probabile, Christum toto decursu vitae suae nunquam aliquam redundantiam ex fruitione beata in parte inferiori percepisse. Scientia infusa recreabat quidem eius animam, sed per hoc non redditur superflua aliqua refectio ex ipsa visione beata descendens in humanam naturam summa charitate Deo coniunctam. Imo scimus in transfiguratione ex gloria animi descendisse quemdam splendorem in corpus per modum transeuntis, similem gloriae corporis post resurrectionem, quando corpus animi claritate simpliciter transmutabitur in corpus gloriosum.

Haec quae nunc summarie exposuimus ex diversis locis S. Doctoris confirmantur. « Suberat enim, quod erat naturale Christo secundum humanam naturam, eius voluntati. Unde poterat naturalem redundantiam a superioribus partibus ad inferiores *pro suo libitu* impedire, ut sineret unamquamque partem pati aut agere, quod sibi proprium esset absque alterius partis impedimento, quod in aliis hominibus esse non potest... » Fuit ergo simul viator et comprehensor, « sic enim divina visione fruebatur, quod ad comprehensorem pertinet, ut tamen corpus passionibus subiectum remaneret, quod pertinet ad viatorem » (2).

« Christus ex hoc quod erat Deus et homo, *habebat plenariam potestatem super omnes partes animae suae et super corpus*. Unde ex virtute Deitatis, secundum quod nostrae reparationi competebat, permittebat unicuique potentiarum animae agere id quod est ei proprium, ut dicit Damascenus. Et sic non erat necessarium in ipso, neque quod fieret redundantia ex una potentia in aliam, neque quod una potentia a suo actu abstraheretur per vehementiam actus alterius » (3). Item: « *Pro-*

---

(1) Vide III. p. qu. 18. a. 5 et 6. ubi haec doctrina clare exponitur. — (2) Compend. Theol. c. 231. — (3) 13, de verit. a. 3. ad 3.

*pter divinam virtutem Verbi eius (Christi) voluntati subiectus erat ordo naturae*; unde poterat hoc contingere, ut non fieret praedicta redundantia sive ex anima in corpus vel e converso, sive ex superioribus viribus in inferiores vel e converso, virtute Verbi id faciente, ut comprobaretur veritas humanae naturae quantum ad singulas partes eius, ut decenter impleteretur quantum ad omnia reparationis nostrae mysterium » (1).

Hoc idem confirmatur ex claritate corporis Christi in sua transfiguratione. « Claritas illa, quam Christus in transfiguratione assumpsit, fuit claritas gloriae quantum ad modum essendi. Claritas enim corporis gloriosi derivatur ab animae claritate, ut Augustinus dicit. Et similiter claritas corporis Christi in transfiguratione derivata est a divinitate ipsius, ut Damascenus dicit, et a gloria animae eius. Quod enim a principio conceptionis Christi gloria animae non redundaret ad corpus, ex quadam dispensatione divina factum est, ut in corpore passibili nostrae redemptionis expleret mysteria, ut supra dictum est. *Non tamen per hoc adempta est Christo potestas derivandi gloriam animae ad corpus* » (2).

Et hoc quidem fecit quantum ad gloriae claritatem in transfiguratione. « Derivata est ergo haec gloria ab anima in corpus; tamen non per modum permanentis sicut erit in beatis, sed per modum passionis transeuntis, sicut cum aer illuminatur a sole, et ideo haec redundantia in Christo erat miraculosa, utpote praeter ordinem divinitus pro Christo constituta, cum in aliis beatis post resurrectionem claritas corporis erit quid connaturale » (3).

### § 3. - Coexistentia summi gaudii et summae tristitiae in Christo.

50. His principiis prae oculis habitis solvi potest difficultas ab aliquibus quandoque plus aequo exasperata, desumpta ex coexistentia summi gaudii et summae tristitiae in anima Christi specialiter tempore passionis eius. Non est in praesenti intentio hanc quaestionem omni ex parte discutere; hoc enim specialem et longiorem investigationem postulare. Tamen pro nostri argumenti meliori intelligentia quaedam breviter notare liceat.

Non omnis tristitia omni gaudio contrariatur, sed solum illa, quae in eodem subiecto immediato circa idem obiectum secundum eandem

---

(1) 21, de verit. a. 10 c.; cf. In III, Sent. dist. 15. qu. 2, a. 2, qu<sup>a</sup>. 1. c. — (2) III. p. qu. 45. a. 2. — (3) Ibid.



rationem formalem invenitur (1). Iam vero in anima nostra diversae virtualitates, diversae potentiae quandoque realiter, quandoque virtualiter tantum distinctae inveniuntur, ut v. gr. ratio et consequenter voluntas superior et inferior, voluntas ut natura et ut voluntas. Potest ergo gaudium sicut et tristitia diversimode in anima adesse, et quidem tum in essentia tum in eius potentiis. Cum autem anima non sit immediate operativa, essentia directe et immediate non patitur vel gaudet, sed solum mediante principio proximo actionis. Quotiescumque autem adest passio vel gaudium in una potentia vel in corpore, semper patitur et anima in sua essentia, utpote radix omnium operationum et quidem tota anima afficitur propter suam simplicitatem. Quando autem patitur vel gaudet una potentia, non est necessarium ut *per se* patiatur vel delectetur et altera, nisi ratione redundantiae vel connexionis existentis inter illas. Possunt tamen pati vel gaudere *per accidens*, ratione unitatis subiecti seu essentiae. Idem insuper obiectum potest esse causa tristitiae vel delectationis secundum diversa media, in quibus percipitur et quidem etiam respectu eiusdem potentiae realiter sumptae.

Specialis quaestio est in hac materia de ratione inferiori et superiori, quae non sunt quidem duae potentiae realiter distinctae, sed significant diversos actus et habitus eiusdem facultatis intellectivae. « Ratio superior est, quae intendit aeternis conspiciendis aut consulendis..... Ratio inferior vero dicitur, quae intendit temporalibus rebus » (2). Iam vero rationes aeternae seu superiores possunt sumi vel *simpliciter* superiores, et tunc, cum nihil superius divina essentia esse possit, illa sola ratio est superior, quae omnia in divina essentia clare visa contemplatur. Potest autem ratio plura speculari etiam in aliis ideis seu mediis cognitionis, quae sunt *relative* superiores, et tunc ratio erit superior *in tali ordine*. Hoc idem dicendum esse putamus de ratione inferiori. Omnis enim intellectus considerans obiecta sua in specie inferiori essentia divina, potest vocari inferior. Comparando tamen ad cognitionem rerum in causis proximis temporalibus, potest iure *relative superior* appellari.

51. Indubitate igitur affirmamus non solum visionem beatam actu remansisse durante passione Christi, sed etiam fruitionem perfectam. Melchior Cano scilicet « introduxit novum dogma in Theologorum scholam » (3), affirmans « quod sicut per totam vitam Dominus gloriam animae quasi premebat, ne in corpus efflueret; sic saltem in cruce retinuit gaudium, quod suapte natura ex clara Dei notitia prodiret. Gaudium, fateor,

---

(1) 1. II. p. qu. 35. a. 4. — (2) I p. qu. 79. a. 9. — (3) Ita iudicat MEDINA, *in* III p. qu. 46, a. 8, de hac hypothese M. Cano.

ex Deo viso in voluntate necessario nasci, non secus atque ex sole lumen, calorem ex igne. Sed retrahit aliquando sol radios suos, et ne calefaceret, comprehensus est etiam ignis: quare nihil mirum videri cuiuspiam debet, si in hominum redemptione per hominis unius dolores explenda voluptas omnis reprimeretur, quam alias ex visione Dei proficisci naturae ratio demonstrat » (1). Hanc hypothesim sequuntur Greg. de Valentia (2) et, quamvis non tam clare, Maldonatus (3), et alii quidam, imo et hodie quandoque fautores habere videtur (4). Melchior Cano tamen opinionem hanc potius hypothetice proponit, non autem simpliciter assertive, ut legenti textum eius patet.

Haec nihilominus prorsus gratis asseruntur, sine fundamento in traditione. Nec admittere possumus fruitionem posse separari a visione et a gaudio, cum fruitio nihil aliud esse videatur, quam delectatio in ultimo fine possesso (5). Et quaero, quare Deus vellet subtrahere hanc delectationem Filio suo in momento, quo ex amore purissimo erga Patrem se holocaustum offert pro reconciliatione nostra? Si unquam haec fruitio erat debita naturae humanae Christi, certe tempore redemptionis, quo summa tristitia animi repletus opus nostrae salutis complere debuerat. Nonne esset quodammodo poena privare Christum hac delectatione sibi debita? Et qua ratione ista poena ei infligenda esset, cum privatio fruitionis non auget eius meritum nec valorem suae satisfactionis? Si enim, ut S. Doctor loquendo de diminutione charitatis per peccatum veniale affirmat, aliquis delinquit in minori, non meretur detrimentum pati in maiori (6), quo iure gravissimum detrimentum, quale est privatio fruitionis beatæ, inferre vis Christo in cruce pendenti ex charitate erga Patrem, in quo nulla culpa, sed perfectissima iustitia invenitur?

52. Tota ergo beatitudo in parte superiori animæ, inquantum nempe excedit omnes conditiones materiales, existens, remansit intacta et firma. Visio enim divinæ essentiae sicut et fruitio beata mensuratur aeternitate, nullam ergo mutationem aut diminutionem admittit. Tota ergo anima secundum totam suam essentiam fruebatur fruitione divina, cum nihil magis constituat essentiam animæ, quam sua propria quidditas, inquantum independenter ab omni coniunctione cum corpore operatur. Nec ulla causa doloris ex parte huius visionis poterat inesse animæ

---

(1) M. CANO, *Loc. Theol.*, l. 12, c. 13 circa fin. — (2) *De inc.* disp. 1, qu. 9, punct. 2. — (3) *In Matth.* 26, 37. ed. Mog. 1874. p. 573, et in cap. 27. 46, p. 630. — (4) Vid. quæ narrat IANSENS, *de Deo homine*, 2 pars, pag. 700, qui de cætero optime argumentatur contra hanc doctrinam. E contra PESCH, op. cit. p. 147, in hoc nimis indulgens esse videtur in suo iudicio. — (5) 1. II. p. qu. 11. a. 4. — (6) 2. II p. qu. 24. a. 10.

Christi, etiam considerando propriam passionem et mortem vel peccata nostra iniuriasque sibi et Patri illatas. Beati enim omnia considerant secundam ultimas rationes divinae providentiae, et ideo etiam mala vident ultimatim ad gloriam Dei et propriam glorificationem permissive ordinata esse. Et sic ea quae Christus visione beata, ergo secundum rationem *simpliciter superiorem*, cognoscebat, nec ex parte subiecti videntis, nec ex parte obiecti visi poterant ullo modo esse causa tristitiae (1).

Omnino firmiter insuper sustinemus hanc puram ac *summam beatitudinem* in anima secundum suam essentiam et secundum suas potentias *simpliciter superiores* existentem, *nullo modo* fuisse tempore passionis *animae Christi, ut est forma corporis* et *operatur quocumque modo cum corpore, communicatam*. Ergo fuit haec pars inferior in se simpliciter clausa, ut omnes potentiae inferiores operentur ea, quae ipsis propria erant.

Passionem ergo Christo attribuimus secundum partem inferiorem, inquantum anima est actus corporis et operatur aliquomodo dependenter a corpore. Etenim Christus patiebatur ut viator. Viator autem aliquis dicitur formaliter inquantum vivit et operatur in corpore et tendit ad aliquid a Deo obtinendum. Haec autem Christo conveniebant secundum vitam non beatam, sed temporalem.

Esset tamen erroneum supponere, Christum solummodo dolores corporales aut exclusive sensitivos passum fuisse. Iam enim etiam in passione corporali patitur et tota anima ut forma corporis, ergo per accidens ipsa eius essentia ut est spiritualis. Erat quidem hic dolor corporalis-sensitivus gravissimus et maior omnibus doloribus eiusdem speciei, tamen anima eius patiebatur etiam secundum intellectum et voluntatem, haec ultima insuper ut voluntas (2). Etenim aderat causa doloris in his potentiis, et primo quidem ratione scientiae acquisitae, qua Christus ingentia mala tristitiam causantia perfectissime apprehendebat. Patiebatur insuper etiam ratione scientiae infusae, qua dignitatem infi-

---

(1) In hoc sensu admittitur sententia CAIETANI, de carentia tristitiae in ratione superiori, in *III. p.*, qu. 46, a. 7. — (2) *III. p.* qu. 46. a. 7. c. — INNOCENTIUS XII descripsit sequentem propositionem ex FÉNELON desumptam: « Inferior pars Christi in cruce non communicavit superiori suas involuntarias perturbationes ». DENZINGER, n. 1339. Sensus est: Christum etiam in superiori, ergo in intellectuali parte animi passum fuisse. CAPREOLUS in *III Sent.* d. 16 et 17. a. 2. affert argumenta Aureoli « quod in voluntate Christi non fuit quaecumque tristitia in hora passionis propter dolorem corporis », quasi essent insociabiles.



nitam vitae suae, malitiam peccati, ut erat malum Dei, suum et nostrum apprime cognoscebat.

Hic tandem notandum est, contemplationi veritatis, quae est per se maxime delectabilis, nullam tristitiam per se admisceri, nisi ratione organi quo utitur intellectus (1). Ideo nec Christus ratione scientiae infusae, quae contemplatur creaturas secundum quod cognoscibiles sunt secundum revelationem divinam (2), ullum dolorem per se pati potuerat. Potuit tamen hac scientia uti convertendo se ad phantasmata (3). In tali vero exercitio huius scientiae anima iam operatur ut est actus corporis, ergo in stricto sensu ut viator. Consequenter et pati potuit etiam ex parte scientiae infusae.

Hac distinctione posita intelligitur, quomodo ex una parte affirmatur, in ratione superiori nullum dolorem adfuisse, ex alia vero parte evidens esse videtur, Christum maxima tristitia spirituali, ut causatur ex derelictione ex parte Dei et ex malitia peccati, fuisse afflictum, quod ad partem superiorem animae pertinere constat. Quando nempe a ratione superiori ut includit voluntatem omnis dolor excluditur, intelligitur pars *simpliciter superior*, utpote contemplans omnia in specie divinae essentiae eaque fruens. In posteriori autem casu potest etiam concedi partem superiorem animi fuisse dolore et moerore repletam, dummodo sumatur anima, ut est corporis forma et aliquomodo a corpore dependenter operans, quod fit quando se in intelligendo ad phantasmata convertit. Quia tamen obiectum scientiae infusae sunt illae res, quae relationem Dei ad creaturas significant, patet, talem operationem intellectus pertinere ad partem *relative* tantum superiorem. Est ergo in se quidem superior comparando ad rationes pure temporales, tamen relate ad cognitionem patriae semper inferior dicenda erit (4).

Si nunc his adiungimus ea, quae prius diximus de absoluto dominio voluntatis Christi super vires suas singulas et super mutuum influxum potentiarum ad invicem, admittere debemus dolorem seu tristitiam Christi fuisse summum; quia tantum in singulis potentiis voluntarie admisit, quantum ad finem incarnationis secundum praeordinationem

---

(1) 1. II p. q. 35. a. 2. — (2) III. p. q. 11. a. 1. — (3) Ibid. a. 2. — (4) Hoc modo faciliter conciliari possunt diversae sententiae seu potius diversi modi loquendi Theologorum. Quidam enim tristitiam summam in ratione superiori admittunt, ut SUAREZ, disp. 38, sect. 3, dico quarto, quod LUGO, disp. 22, sect. 2, probabilius reputat. Alii e contra talem tristitiam in ratione inferiori ponunt, ut CAIETANUS, in III. p. qu. 46. a. 8; SALMANTICENSES, disp. 17. dub. 3. § 1, quos sequuntur FRANZELIN, *De Verbo incarn.*, p. 430; LÉPICIER, *de Incarn. Verbi*, pars 2. p. 259.

divinam erat necessarium. Removebat insuper a singulis partibus animae omnes illas causas mitigantes dolorem seu tristitiam, quae in nobis ex mutua redundantia adesse solent, et quae etiam in martyribus acerbiter dolorum diminuere dicuntur (1).

Patiebatur ergo Christus secundum totam suam animam, ut est essentia, non vero secundum omnes suas potentias, quia in ratione *simpliciter* superiori, qua Deum clare videbat eoque fruebatur, nullus dolor adesse poterat nec ex parte obiecti, ut patet, quia in Deo clare viso nullum malum apprehendi potest; nec ex parte subiecti seu potentiae, quia ratio ista simpliciter superior operatur sine ullo corporis organo. Secundum vero partem inferiorem (in qua etiam rationem *relative* superiorem comprehendimus), ubi ergo anima consideratur ut est actus corporis, in omnibus potentiis intellectivis, sensitivis et pure corporalibus patiebatur.

Haec passio tamen summo gaudio in parte superiori existenti non erat contraria, quia agitur de potentiis vel realiter vel – ut in intellectivis – virtualiter et de obiectis formaliter omnino distinctis, ita quod in hac parte tristitia summa residens in partem simpliciter superiorem nullo modo perveniebat. Non ergo erat haec summa tristitia summo gaudio beatifico contraria (2).

Tota praesens difficultas in forma scholastica sic proponi potest: summum gaudium non patitur secum summam tristitiam. Atqui admissa scientia beata in anima Christi aderat summum gaudium. Ergo ab anima Christi omnis tristitia et dolor excluditur. Post datas explicationes solutio est in promptu. *Distinguo maiorem*: Summum gaudium non patitur secum summam tristitiam in eadem potentia animae circa idem obiectum formaliter consideratum, *concedo*; in diversis potentiis realiter vel virtualiter distinctis et secundum diversam considerationem formalem obiecti, *nego*. *Ad minorem*: in anima Christi aderat summum gaudium, secundum suam partem simpliciter superiorem, quae considerat omnia in divina essentia, *concedo*, in parte inferiori, inquantum anima est forma corporis et operatur aliquomodo saltem dependenter a corpore, *nego*. Sic enim considerabat obiecta secundum rationes inferiores et sic poterat ibi esse summa tristitia, inquantum anima Christi in ordine ad finem incarnationis eius erat capax (3).

---

(1) III p. qu. 46. a. 6. c. et ad 2. — (2) Ibid. a. 7 et 8. Eandem doctrinam longius proponit S. Doctor in III. Sent. dist. 15. qu. 2. a. 3. qu. 2. c. et ad 5; 26 de verit. a. 9; Comp. theol. c. 232 etc. — (3) MEDINA, in III p. qu. 46. a. 6. refert, Fr. Victoria affirmasse, dolorem passionis Christi non fuisse omnino purum, sed habuisse consolationem, quam viri prudentes solent admittere. Haec tamen post expositiones datas gratis asseruntur.

53. S. Doctor mira diligentia tractat praesens problema de coexistentia doloris et gaudii beatifici in anima Christi. Ne lectoribus ultra debitum molesti simus, unum vel alium textum eius afferre sufficiat: « Animam in corpore constitutam dupliciter contingit pati: *uno modo passione corporali, alio modo passione animali*. Passione quidem corporali patitur per corporis laesionem; cum enim anima sit forma corporis, consequens est, quod unum sit esse animae et corporis; ideo corpore perturbato per aliquam corpoream passionem, necesse est, quod anima per accidens perturbetur, sc. quantum ad esse quod habet in corpore. Quia igitur corpus Christi fuit passibile et mortale, necesse fuit, ut etiam eius anima hoc modo passibilis esset. Passione autem animali pati dicitur anima *secundum operationem, quae vel est propria animae, vel principalius est animae quam corporis* ». Et sic etiam secundum intelligere et velle aliquis dicitur pati, quamvis propriissime passiones animae dicuntur affectiones appetitus sensitivi, quae in Christo fuerunt, cum ad naturam hominis pertineant (1). « Delectatio divinae contemplationis ita per dispensationem divinae virtutis retinebatur in mente Christi, quod non derivabatur in vires sensitivas, ut per hoc dolor sensibilis excluderetur... Obiectum et motivum doloris est laesio sensu tactus percepta, obiectum autem et motivum tristitiae est nocivum seu malum interius apprehensum sive *per rationem*, sive *per imaginationem*... Potuit autem anima Christi interius apprehendere aliquid ut nocivum et quantum ad se, sicut passio et mors eius fuit, et quantum ad alios, sicut peccatum discipulorum vel Iudaeorum occidentium ipsum ». Ideo potuit in eo esse verus dolor et vera tristitia, sine dubio in parte intellectiva (2).

Dolor seu tristitia ergo Christi non erat tantum sensibilis, sed et intellectualis. Quando ergo S. Doctor affirmat, dolorem provenisse in animam Christi ex corpore, ex *laesione corporali*, ex parte organi, etc., haec intelligenda sunt *non exclusive* de dolore materiali seu corporali communiter intellecto, sed de dolore, *in quo anima ut actus materiae aliquo modo dependenter a corpore operatur seu patitur*. Expresse enim dicit S. Doctor quod iustus tristatur de peccatis « ex sancto timore » quod « Christus ut satisfaceret pro peccatis omnium hominum, tristitiam assumpsit maximam quantita absoluta » (3), quod haec tristitia eius « excessit omnem dolorem cuiuscumque contriti, tum quia ex *maiore sapientia* et *charitate* processit, ex quibus dolor contritionis augetur, tum quia pro omnibus peccatis simul doluit » (4). Doluit etiam de amissione

(1) III. p. q. 15, a. 4. — (2) Ibid. a. 6. — (3) Ib. qu. 46, a. 6, ad 2. — (4) Ib. ad 4.



vitae suae corporalis, quae erat summae dignitatis(1). Eius valorem autem cognoscebat non per sensus, sed per rationem illustratam etiam scientia infusa. Ergo et de sua morte secundum partem intellectivam doluit.

Clare explicat S. Doctor, quomodo haec duo animi status, gaudium et tristitia, invicem nullo modo impediabant: « Patet ergo, quod cum in ratione ( - simpliciter - ) superiori esset summum gaudium, inquantum per eius operationem anima Deo fruebatur, ipsum gaudium in superiori ratione persistebat et non derivabatur ad inferiores vires animae nec ad corpus; alias nullus dolor nec passio in eo esse potuisset. Et sic effectus fruitionis non pervenit ad essentiam animae inquantum est forma corporis nec inquantum est radix inferiorum virium ... Similiter dolor, qui erat ex laesione corporis in ipso corpore et essentia animae *secundum quod est forma corporis*, in inferioribus viribus, non poterat pervenire ad superiorem rationem, secundum quod per actum suum in Deum convertitur, ut per hoc ipsa conversio aliququaliter impediretur » (2).

« Conversio potentiae ad aliquid est per actum ipsius. Et sic gaudium fuit in superiori ratione per conversionem ad Deum ( - clare visum), ad quem totaliter convertebatur. Dolor autem fuit in superiori ratione secundum inhaesionem vel adhaerentiam, qua adhaerebat essentiae animae sicut suae radici », quia anima, ut est forma corporis aliquomodo in omni dolore, in quo est actio ab organo dependens, patitur (3).

Ad hoc tamen explicandum omnino oportet admittere plenum dominium Christi super vires suas earumque in invicem influxum. « In Christo hoc fuit speciale, ratione iam dicta, quod quantumcumque intenderetur una potentia in suo actu, alia non retrahebatur a suo actu nec aliquatenus impediabatur » (4).

Et sic dolor in parte inferiori nullo modo impediabat actus superioris partis. « In Christo hoc fuit singulare, ut esset simul viator et comprehensor, quod ei competebat ex hoc quod erat Deus et homo. Unde *in eius potestate erant omnia, quae ad humanam naturam spectabant*, ut unaquaeque vis animae et corporis afficeretur secundum quod ipse disponebat. Unde nec dolor corporis contemplationem mentis impediabat, nec fruitio mentis dolorem corporis minuebat; et sic intellectus eius luce gloriae illustratus Deum per essentiam videbat, ut inde ad inferiores partes gloria non derivaretur, et sic simul erat viator et comprehensor » (5).

---

(1) Ib. — (2) 26, de verit. a. 10. c. — (3) Ibid. ad 13 et 9. — (4) Ib. ad 16. — (5) 10, de verit. a. 11 ad 3.

54. Et si nunc quaeris, haec coexistentia gaudii beatifici et summi doloris tum spiritualis tum corporalis in Christo fueritne miraculum, respondetur affirmative simpliciter. Melch. Cano in hoc mysterio sequentia miracula enumerat: « Miraculum fuit, quod idem homo esset et viator et comprehensor. Miraculum, quod a gloria animae nihil derivaretur ad corpus. Miraculum, quod a superiori gaudio potentiae nihil solatii in inferiores redundaret. Miraculum, quod inferioribus perturbatis nec superiores turbarentur nec a sua perpetua operatione cessarent nec remitterent opus, nec quietem nec delectationem vel ex minima parte resolverent. Inter haec miracula propter mysterium nostrae redemptionis explendum, quamquam voluntas Deo vivo fruebatur, suscepit tamen sponte tristitiam, quantam capere potuit; potuit autem capere tantam, quanta maxima esse in rerum natura poterat; ut dolor pro peccatis non minor esset quam charitas et scientiae ipse quoque superemineret » (1). Erat enim dolor iste « ad salutem humani generis ordinatus » (2).

Haec tamen miracula omnia reducuntur ad primum et summum mysterium nostrae religionis, ad unionem naturae humanae in unitate hypostatica, quae est maius miraculum omnibus aliis et illo supposito alia quasi connaturaliter sequuntur.

Concludamus igitur cum S. Doctore: « Status viatoris est status imperfectionis, status autem comprehensoris est status perfectionis. Secundum hoc ergo Christus statum viatoris habuit, quod corpus passibile gerebat et similiter animam (sc. passibilem); secundum hoc vero statum comprehensoris, quod per actum superioris rationis perfecte Deo fruebatur. Quod quidem esse poterat in Christo, propter hoc, quod impediatur divina virtute redundantia ex uno in alium, ut dictum est. Et *haec est causa, quare gaudium et tristitia simul ei inesse poterant*. Et ideo dicitur, quod secundum duos status haec duo sibi inerant, quia habere duos status, et simul pati dolorem et gaudium, ab eadem causa procedebat » (3).

Quamvis ergo isti duo status sunt quasi contrarii, tamen in Christo adesse poterant, non tamen secundum idem. « Nam status comprehensoris inerat ei secundum quod per fruitionem adhaerebat Deo secundum rationem (— simpliciter —) superiorem. Status vero viatoris secundum quod naturali coniunctione anima corpori passibili iungebatur et superior ratio ipsi animae » (4).

---

(1) Op. cit. c. 13 ad finem. — (2) 26, de verit. a. 10 ad 17. — (3) Ib. ad 14. — (4) Ib. ad 15. — Quaestionem de mutua relatione inter fruitionem beatam et tristitiam seu dolorem in Christo omnes Theologi plus minusve diffuse tractant. Vid. praeter

## ARTICULUS QUINTUS.

### DE MERITO CHRISTI.

#### § 1. - Christus potuit mereri.

55. Ad conditionem viatoris pertinet tendere ad aliquem finem. Ad beatitudinem autem, quae est finis ultimus, tendimus non gressibus corporalibus, sed spiritualibus, i. e. per opera supernaturalia ex gratia habituali, ex motivo charitatis facta, quibus beatitudinis digni efficimur et Deo appropinquamus. Christus erat, ut audivimus, verus viator, non solum conversatione sua externa, sed et vita sua interna humana. Carebat enim beatitudine ea ex parte, qua anima eius erāt forma corporis et operabatur aliquomodo saltem dependenter a corpore. Necesse est ergo ipsi attribuere facultatem opera bona seu meritoria exercendi, ut ea, quae ipsi de completa et omni ex parte perfecta beatitudine

---

alios, TOLETUS, in III p. qu. 46, a. 8; MEDINA, *ibid.*; item KLEUTGEN, o. c., p. 327 sequ.; SCHEEBEN, o. c. p. 276 sequ.; GUIL. ESTIUS, in *III Sent.*, dist. 15 § 4. Longe meliorem explicationem doctrinae S. Thomae habes apud v. SCHAEZLER, in *Katholik*, p. 396 sequ. BILLOT, *De Verbo inc.*<sup>4</sup> p. 266, negare videtur hanc coexistentiam gaudii et tristitiae fuisse *speciale* miraculum. Admittimus hoc in eo sensu, quod erat sequela miraculi per excellentiam, sc. incarnationis; erat tamen opus simpliciter excedens omnes facultates naturae creatae in Christo. STENTRUP, o. c. p. 1004 sequ. qui bene probat tristitiam fuisse in parte intellectiva. « Eos nempe, dicit p. 1010, qui tristitiam in appetitu superiori intellectivo Christi fuisse negant, intelligas de appetitu superiori quoad partem suam supremam locutos fuisse, eos vero, qui appetitui eidem tristitiam adscribunt, dicas appetitum superiorem universim prae oculis habuisse ». Iure reprobat *ibid.* p. 1016 sententia I. de Lugo, disp. 22, sect. 2, qui affirmat repugnantiam inter gaudium et tristitiam *esse essentialem*, quia unus actus destruit obiectum alterius, faciens sc. gaudium summum tristitiam seu obiectum eius minus malum. Ideo Lugo postulat causam tristitiae in Christo in signo priori ad visionem beatificam. Haec tamen magis subtiliter quam recte dicta ex superiori analysi vitae internae Christi sufficienter refutata sunt. Quod vero Lugo ultimo addit de praecedentia materiae doloris visioni beatificae in Christo, iam ex hoc falsum esse convincitur, cum tristitia necessario ex amore oriatur, et insuper, si gaudium vi sui contrarium est tristitiae, etiam in hoc casu unum aliud destrueret. Nihil ergo explicaretur per talem hypothesim, sed miracula tantum sine causa multiplicarentur. Caeterim, tristitiam et gaudium posse in uno eodemque subiecto circa idem obiectum secundum diversam rationem formalem consideratum simul inesse, ex vita mystica perfectionis edocemur. Sic v. gr. contemplatio passionis Christi causat et magnam tristitiam et gaudium singulare in anima sancta, sicut et Apostolus dicit: *gaudeo in passionibus* (COLOSS. 1, 24). Cf. inter alios, TH. VALGORNERA, *Mystica Theologia*, 2 vol. ed. Taur. 1911, p. 259. Invenitur ergo in membris Christi *quaedam analogia* vitae internae eius.



deerant, acquirere et simul generi humano, cum quo ut caput et mediator unam personam moralem constituit, bona supernaturalia, principaliter autem vitam aeternam obtinere valeat.

Audiamus iterum Angelicum: « Aliquis dicitur viator ex eo, quod tendit ad beatitudinem, comprehensor autem dicitur ex hoc, quod iam beatitudinem obtinet... Hominis autem beatitudo perfecta consistit in anima et corpore... In anima quidem quantum ad id, quod est ei proprium, secundum quod mens videt et fruitur Deo. In corpore vero secundum quod corpus resurget spirituale et in virtute, et in gloria et in incorruptione, ut dicitur I ad Cor. 15. Christus autem ante passionem secundum mentem plene videbat Deum et sic habebat beatitudinem quantum ad id quod est proprium animae. Sed quantum ad alia deerat ei beatitudo, quia anima erat passibilis et corpus passibile et mortale. Ideo simul erat comprehensor, inquantum habebat beatitudinem propriam animae et simul viator, inquantum tendebat in beatitudinem secundum id quod ei de beatitudine deerat » (1). Quantum ergo ad aliquid erat viator, ideo revera mereri potuit, quod de cetero de fide esse iam prius monuimus.

Non est intentio nostra omnes conditiones ad meritum requisitas enumerare aut examinare (2). Sufficiat audire verba S. Doctoris, quibus probat Christum mereri potuisse: « Ad hoc quod aliquis mereatur, tria necessaria sunt: agens qui meretur, actio qua meretur et merces quam meretur ». Primum significat, ut ille qui meretur, non sit omnino in termino; secundum, ut agens sit dominus suae actionis; tertium vero, ut sit aequalitas proportionis inter meritum et mercedem. « Actio autem proportionata ad vitam aeternam est actio ex charitate facta », ideo per eam de condigno mereri possumus. « Et haec tria in Christo reperiuntur: ipse enim quamvis quantum ad aliquid in termino perfectionis fuerit, sc. quantum ad operationes animae, quibus erat beatus et comprehensor, tamen quantum ad aliquid defectum patiebatur eorum, quae ad gloriam pertinent, inquantum sc. erat passibilis anima et corpore et inquantum erat corpore mortalis, et ideo secundum hoc erat viator in statu acquirendi. Similiter omnis actus eius erat informatus charitate, et iterum actus sui dominus erat per libertatem voluntatis. Et ideo omni actu suo meruit » (3). Non potest ergo Christus simpliciter comparari beatis in coelo, qui nullo modo merentur « quia animae sanctorum in

---

(1) III. p. qu. 15. a. 10; cf. in III Sent., dist. 18. qu. 1. a. 2 ad 1 et 3. — (2) Vid. M. RIPALDA, o. c. lib. 4. disp. 72 et sequ.; SALMANTICENSES, *Tract. 16. de merito*, disp. 1; brevius: A. GOUDIN, *De Gratia*, qu. 8. a. 1. — (3) In III. Sent., l. c.

patria sunt *totaliter* extra statum viatorum, quia iam sunt et beatæ per fruitionem et impassibiles, quod de anima Christi non erat » (1).

Non est ergo verum, Christum tantum ex speciali privilegio Dei potuisse mereri, hoc enim esset negare in eo conditiones ad meritum requisitas. Nec solum ex extrinseca acceptatione Dei meritum ei attribuitur. Nec necessarium erat quoddam pactum inter Deum et Christum seu promissio explicita (2). Sustinemus nempe opera iustorum esse intrinsece, ut a gratia habituali per motionem Spiritus Sancti procedunt, proportionata præmio supernaturali. Admittimus quidem quod « meritum hominis apud Deum esse non potest, nisi secundum præsuppositionem divinæ ordinationis » (3). Hoc tamen ita intelligimus « ut id homo consequatur a Deo per suam operationem, quasi mercedem, ad quod Deus ei virtutem operandi deputavit » (4). Continetur ergo hæc ordinatio divina in collatione gratiæ habitualis accedente motione gratuita ex parte Dei per gratiam intrinsece efficacem (5).

Quidquid sit autem de merito puri hominis, certum est opera Christi fuisse intrinsece, antecederet ad ordinationem explicitam Dei secundum strictam iustitiam, infinite meritoria et satisfactoria et quidem ratione suppositi divini in natura humana per modum principii *quod* operantis. Meritum ergo Christi est simpliciter altioris ordinis quam aliorum (6).

Nec derogat dignitati naturæ humanæ Christi, quod potentia merendi imperfectionem quamdam significare videatur. Imperfectio ista non est *privativa* in sensu stricto, sed significat tantum carentiam alicuius boni, quod ante meritum supponitur non adesse. Naturæ humanæ vero Christi durante vita sua quaedam bona supernaturalia defuisse constat. Nec est necesse, ut merens merendo intrinsece in gratia proficiat. Hoc enim provenit ex eo, quod charitas, quæ est principium meriti, non habetur in tota sua perfectione, seu quia est capax augmenti. Ubi autem gratia in tota sua plenitudine invenitur, per meritum charitas crescere non potest. Oportet tamen, « quod omnis, qui meretur, perficiat quantum ad mercedem quam meretur; ut sc. eam sibi debitam faciat vel simpliciter, vel quantum ad aliquem modum, quo sibi primo debita non erat » (7). Imo habere aliquid per meritum videtur esse perfectio, quia

---

(1) 29 de verit. a. 6. ad 5. — (2) Vide IOANN. A S. THOMA, disp. 18. a. 3. — (3) 1. II. p. qu. 114. a. 1. — (4) Ibid. — (5) Præter alios vid. GONET, *Tract.* 9. disp. 2. a. 3. § 2. — (6) Vid. B. DÖRHOLT, *Die Lehre von der Genugtuung Christi*, 1891, p. 376 sequ.; SCHEEBEN, o. c., p. 225, 343 sequ. Eadem veritas clare explicatur ab E. HUGON, *Le mystère de la rédemption*, chap. 3. n. 5. et sequ. — (7) In III. Sent. 1. c. ad 4.

« ille qui habet aliquid per meritum proprium, habet illud quodammodo per seipsum. Unde nobilius habetur id, quod habetur per meritum, quam id quod habetur sine merito » (1). Omnis ergo merens per actum meritorium pervenit ad aliquam mercedem prius non habitam vel in se, si sibi meretur; vel in aliis, si eius meritum ad illos se extendit. Cum ergo in Christo conditiones meriti adesse constat, et anima eius fuerat in primo instanti conceptionis gratiae plenitudine repleta, ipsum et in primo instanti meruisse Theologi communiter docent, quod ex principiis statutis iam sequitur (2).

## § 2. - De principio subiectivo meriti in Christo.

56. Statim exsurgit ex parte charitatis Christi nova, et, ut videtur, longe maior difficultas in tota praesenti quaestione, quae sic proponitur: ad merendum essentialiter requiritur libertas, « quia per actum proprium quis mereri non potest, nisi sit dominus sui actus; sic enim suum actum quasi pretium pro praemio dare potest. Est autem quis dominus sui actus per liberum arbitrium; unde naturalis facultas liberi arbitrii requiritur ad merendum » (3). Iam vero principium meriti supernaturalis est charitas. Charitas autem Christi in doctrina de visione beata decursu toto vitae suae est charitas comprehensoris. Charitas vero patriae operatur amando Deum necessario, cum ad visionem sequatur felix dilectio Dei necessaria tum quoad exercitium, tum quoad specificationem actus (4). Non ergo libere amat Christus Deum; non ergo potest charitas eius esse principii meriti. Aut ergo negari debet Christo possibilitas merendi aut neganda erit visio beata, quam Theologi sustinent. Non autem primum, cum meritum Christi est dogma fidei, ergo secundum.

Ita et Schell exclamat: visio beata tollit libertatem quoad omnia quae ad Deum pertinent, adimeret ergo Christo liberum arbitrium quoad amorem Dei, quod simul ad negationem totius operis redemptionis perduceret (5).

---

(1) III. p. qu. 19. a. 3. — (2) Ita omnes Theologi; cf. S. THOMAS, In III. Sent. l. c. a. 3; III. p. qu. 34. a. 3; ALVAREZ, disp. 43; MEDINA, in III p., qu. 19. a. 3 et 4, tertia quaestio; SUAREZ, disp. 39, sect. 3; LUGO, 'disput. 27. sect. 4; SALMANTICENSES, disp. 28, dub. 3, § 1. — (3) 29 de verit. a. 6. — (4) Cf. inter alios BILLUART, *De ult. fin.* diss. 2, a. 4. — (5) O. c. p. 158-59: « Die Gottschauung würde daher die Freiheit des menschlichen Willens Christi bezüglich seiner Gottesliebe und der ausdrücklichen Willenskundgebungen Gottes aufheben. Dies würde gerade das Erlösungswerk selbst betreffen, das dem Menschensohne als Lebensaufgabe gegeben war ».



Utrumque tamen, et visio beatifica et verum meritum Christi, intacte remanere debet. Verum enim vero non contradicit. Nec in materia simpliciter supernaturali est necessaria claritas tanta, ut omnis obscuritas obiecti removeatur. Obiectum enim fidei est essentialiter inevidens et obscurum. Nec haec obscuritas per theologiam speculationem removeri potest. Sufficit ergo talis explicatio difficultatis, ut intellectus videat, ea quae a fide vel a Theologis cum certitudine affirmantur, non esse impossibilia, et esse consona iis, quae alioquin pro certo habentur. Quae ergo in hac difficultate nobis probabiliora apparent, ducibus Angelico Praeceptore eiusque fidelibus interpretibus breviter proponemus.

57. Illi Theologi, qui nullum influxum charitatis, - praeter coexistentiam eius cum aliis virtutibus, - in opera meritoria necessarium esse existimant, faciliter se ab hoc impedimento liberare possunt, dicentes: haec charitas Christi comprehensoris non est principium meriti. Christus ergo in terris habitans merebatur per opera aliarum virtutum. Ita G. Vasquez docet Christum per actum dilectionis Dei nullo modo meruisse, sed per actus dilectionis proximi et aliarum virtutum ab habitu beneficentiae aut misericordiae procedentes (1). Haec tamen sententia ut valde singularis communiter reiicitur. Primo quidem ratione generali, quia sine ordinatione alicuius actus ad finem ultimum, qui est Deus, non potest esse meritum. « Manifestum est autem, quod per charitatem ordinantur actus omnium aliarum virtutum ad ultimum finem »; et secundum hoc sicut ipsa dat formam actibus omnium aliarum virtutum, ita et reddit illos meritorios in ordine supernaturali, ordinando omnes alias virtutes ad fines suos et concipiendo, - ut mater aliarum - ex appetitu finis actus illarum, imperando illos (2). - Deinde valde derogaretur dignitati perfectionis Christi, si eius charitas, quae est perfectissima virtus, in ordine meriti remansisset otiosa. Et de facto redemptio nostra per merita Christi operata expresse attribuitur charitati eius (3). Sic et S. Doctor nec minime dubitat affirmare charitatem eius fuisse principium meriti, non quidem ut erat comprehensoris, sed ut viatoris (4).

Meruit ergo Christus per actum charitatis suae et quidem inquantum erat libera actio, ut patet. Sed quomodo hoc fieri potest? *Quidam* igitur affirmant actum beatificum amoris Christi fuisse ex *speciali miraculo* simul meritorium. Cum enim Christus donum miraculorum haberet,

---

(1) In *III. part.*, disput. 74. cap. 3. Similia inveniuntur apud SCOTUM, in *III. Sent.* dist. 18. qu. unica. — (2) 2. II p. qu. 23. a. 4. c. et ad 3. — (3) IOAN. 14, 31; GAL. 2, 20; EPHES. 5, 2. — (4) III. p. qu. 19. a. 3 ad 1.

potuit etiam per talem actum miraculose mereri. *Alii* posuerunt Christi amorem beatificum ideo posse esse meritorium, quia est in *subiecto exi- stenti in via*. *Alii* iterum ex eo repetunt naturam meritoriam charitatis Christi, quia ipsa est *causa meriti in aliis virtutibus*, eas in Deum dirigendo (1). Ista sententiae sunt tamen insufficientes, quum nihil nobis dicant de vera natura meriti in charitate Christi. Hoc enim proprie quae- ritur, *quomodo meritum ipsi actui charitatis intrinsece* convenire possit, et ad hoc responsio desideratur. Tertia vero etiam ex hoc deficit, quia charitas *libere* movens alias virtutes ad actum meritorium, et ipsa meri- toria erit. Si autem illas necessario movet, tunc nec et virtutes possunt meritorie operari, et insuper ipsa charitas nullo modo quid mereretur; quod est contra praedicta.

*Quarta sententia* ponit duos actus amoris in Christo. Unus sequitur ad visionem beatam, alius vero ad scientiam infusam. Non ergo meruit Christus, ut diligebat Deum cognitum scientia beata, quia ista dilectio erat simpliciter necessaria; vere tamen meruit per actum, quo super omnia diligebat Deum, ut cognitum per scientiam infusam. Haec enim dilectio regulata per cognitionem inditam, erat viatoris, et libera quoad exercitium, quia potuit Christus non uti ista scientia et consequenter cessare ab actu dilectionis Dei, ut cogniti per hanc scientiam. Et sic talis dilectio terminata immediate ad Deum poterat esse meritoria (2).

Iste modus conciliandi meritum Christi cum visione beata seu cum eius charitate necessaria defenditur a magnis Theologis, saltem ergo probabilitate extrinseca non caret. Res tamen ipsa difficultates patitur. Etenim admittere debemus eundem numerice habitum charitatis, qui est in via, remanere in patria, quia *charitas nunquam excidit* (3). Remanente nempe eodem obiecto formali remanet et eadem virtus, quamvis forte ea, quae accidentaliter se habent ad eius obiectum, mutantur. Iam vero obiectum formale charitatis, Dei bonitas supernaturalis in se conside- rata, est idem hic et in patria. Obiectum autem possessum vel non pos- sessum, visum vel non visum, accidentaliter se habet ad essentiam cha- ritatis. Ergo et charitas regulata per scientiam beatam vel per fidem, vel per scientiam infusam in Christo, ut ponitur in hac sententia, semper remanet virtus numerice eadem. Quomodo ergo poni possunt duo habi- tus charitatis, numerice tantum distincti, circa idem obiectum formale in eodem subiecto? Et si respondes, esse quidem unicum tantum habitum, sed hunc eundem habitum elicere duos actus ab invicem distinctos,

---

(1) Vide IOANN. a S. THOMA, disp. 17. a. 3. — (2) Vid. ALVAREZ, disp. 45. —

(3) 1 CORINTH., 13, 8.

necessarium et liberum, dependenter a duplici scientia beata et infusa; - tunc interrogo: isti duo actus habentne *idem obiectum formale vel diversum*? Si primum, - quod revera adesse debet, si ab *eadem* virtute procedunt -, tunc illud absurdum admittere deberes, posse ab *eodem obiecto formaliter considerato* causari duas actiones *specificè* distinctas. Insuper ponere oporteret in uno eodemque subiecto, nempe in voluntate, duos actus charitatis, ergo duo accidentia eiusdem speciei, numerice tantum distincta. Quod tamen ideo impossibile reputatur, quia accidens essentialiter individuatur a suo subiecto, ergo remanente identitate subiecti, in quo accidens *est*, non potest *idem* accidens multiplicari numerice. Solutiones huius difficultatis a defensoribus sententiae de qua loquimur, allatae, quamvis subtiliter excogitatae, non possunt principium istud philosophicum inconcussum labefactare. Si autem secundum eligis, i. e. istos duos actus habere diversum obiectum formale, tunc simul concedisti, unum ex illis non amplius pertinere ad virtutem charitatis, cum diversitas obiecti formalis et actum formaliter et specificè mutet. Et sic per talem actum in nostro casu nihil explicaretur, cum praecise de actu *charitatis* est quaestio, quomodo ille possit esse principium meriti in Christo.

Nec vim huius argumentationis effugies dicendo, hos duos actus charitatis regulatos scilicet visione beata et scientia infusa, non realiter, sed tantum *virtualiter differre*. Nihil ergo prohibet, quod Christus secundum illam formalitatem huius actus, qua est liber, mereri dicatur. Hoc enim admitti posset, si libertas et necessitas essent modi accidentales, non vero intrinseci et essentialis actionis. Liberum autem et necessarium sibi opponuntur. Cum ergo obiectum dat speciem actui, iste actus, ut intelligitur iam terminatus totaliter a Deo clare viso, erit intrinsece necessarius et non liber. Ad hoc ergo ut actus charitatis possit regulari libere a scientia infusa, *intellectus humanus Christi deberet abstrahere a visione beata*, quae hunc actum necessario reddit necessarium. Atqui intellectus beati non potest abstrahere a suo obiecto seu non considerare actualiter essentiam divinam, cum in eius visione beatitudo consistit, quae nullam cessationem ab actu permittit (1).

---

(1) De his argumentis vide SALMANTICENSES, disp. 27. dub. 3. § 3; GONET, disp. 21. a. 1. § 7. Hanc sententiam de charitate Christi regulata duplici scientia defendunt: FERRARIENSIS, in *III Contra gent.* cap. 62 in fine; MEDINA, l. c.; SUAREZ, disp. 39. sect. 7; GREGOR. DE VALENTIA, in *III p.* qu. 19. punct. 2, qui hanc doctrinam magis expeditam et commodam nominat; V. CONTENSON, *Theol. ment. et cord.* lib. 9, diss. 6. c. 2, spec. 2, qui insuper admittit charitatem Christi regulatam etiam scientia acquisita; SALISBURGENSES (Mezger), in *III. p.* tract. 14, disput. 14. a. 2. unam eademque actionem dicunt regulari scientia beata et infusa.



*Quinta sententia*, quae affertur pro huius gravis difficultatis solutione, dicit: actus dilectionis, qua anima Christi diligebat Deum clare visum, potest dupliciter considerari: primo, quatenus terminabatur ad obiectum primum, sc. ad Deum, et sub hac ratione non fuit meritorius in Christo, quia erat actus simpliciter necessarius. Secundo, quatenus terminabatur ad obiectum secundarium, nimirum ad creaturas, praesertim ad homines, quos Christus propter Deum diligebat, et sub hac ratione actus dilectionis eius fuit liber et consequenter meritorius, « Sicut et actus quo Deus seipsum diligit, est necessarius, prout vero terminatur ad creaturas, est liber, ut in tractatu de Deo hoc proponitur » (1). Alii addunt: actus, quo Christus diligit bona Dei intrinseca, est necessarius; ille autem, quo diligit eius bona extrinseca: honorem, gloriam, laudem, obedientiam, quae ipsis a creaturis exhibetur, est liber et tali actu meretur Christus (2).

Non dubitamus tamen affirmare hunc modum loquendi, prout iacet, vix esse admittendum. Dilectio enim creaturarum, seu honorum Dei extrinsecorum, non potest esse meritoria, nisi prout procedit a motivo charitatis, ergo a dilectione Dei in seipso. Si primam dilectionem separas a motivo formali charitatis, necessario redibis ad sententiam a Vasquez propositam et supra impugnatam. Nihilominus haec opinio in meliorem formam redacta sustineri potest.

58. *Sexta igitur sententia*, quam probabiliorem reputamus, pro firmo tenet, « *Christum meruisse formaliter per actum charitatis beatificae, secundum quod terminatur immediate ad ipsum Deum* ». « Pro eius explicatione notandum primo, quod bonitas divina, etiam quatenus immediate attingebatur ab anima Christi per actum dilectionis beatificae, potest dupliciter considerari: *primo, secundum se et absolute*, et secundum hanc rationem anima Christi per dilectionem beatificam necessario diligebat Deum et non libere ac per consequens ille actus sub ista ratione non erat meritorius... *Secundo*, potest considerari eadem bonitas divina *secundum quod in actuali exercitio erat ratio formalis diligendi creaturas*, praesertim rationales, pro quibus voluntarie seipsum obtulit Christus Dominus; et *sub hac ratione idemmet actus dilectionis beatificae erat liber*, eo quod non ex necessitate absoluta anima Christi dilexit creaturas, sed cum perfectissima libertate; ac per consequens etiam libere ferebatur in bonitatem divinam, sub ea consideratione, qua erat in exercitio *ratio formalis diligendi creaturas*. Nec est inconveniens, quod idemmet actus respectu eiusdem obiecti secun-

---

(1) ALVAREZ, l. c. — (2) Ibid.

dum diversas rationes sit absolute necessarius et liber, ut patet in Deo. Ipse enim necessario diligit suam bonitatem secundum se consideratam et absolute; non tamen eam diligit necessario, sed libere, si consideratur divina bonitas, quatenus in actu exercito est ratio formalis diligendi creaturas et finis earum ».

Ratio vero huius est, « quia bonitas divina non necessario, sed libere exercet actualiter rationem causae efficientis et finis respectu creaturarum. Sicut enim libere eas produxit in esse, ita etiam libere exercet actualem rationem ultimi finis earum absolute loquendo; quamvis, supposito, quod eas produxit, sit ex necessitate conditionata finis earum ultimus, quae quidem necessitas libertati actus non obstat... Ergo proportionabiliter *anima Christi per dilectionem beatam libere amabat bonitatem divinam, quatenus in exercitio erat ratio formalis diligendi creaturas et finis earum ultimus*. Probatur consequentia: quia multo maior necessitas est in actu increato dilectionis beatificae, quo Deus seipsum diligit, quam sit in actu creato dilectionis beatificae, quo anima Christi diligebat Deum. Ergo sub eadem ratione, qua dilectio beatifica ipsius Dei est actio libera, etiam dilectio beatifica animae Christi erat libera. Dicendum est ergo Christum meruisse *per actum dilectionis beatificae, quo amabat Deum, sub eadem consideratione, qua in exercitio est ratio formalis diligendi creaturas* » (1).

Probatur haec thesis ulteriori argumento: « Meritum principaliter consistit in actu charitatis, ut terminatur ad Deum. Nam creaturae non cadunt sub objecto charitatis, nisi quatenus ordinantur ad Deum, et diliguntur propter illum, tamquam propter rationem formalem... Unde charitas non est radix et principium merendi, quatenus est creaturarum dilectio vel quatenus ad creaturas terminatur, sed prout terminatur ad Deum immediate, tamquam ad ultimum finem... Sed in Christo Domino fuit meritum perfectissimum, ergo meruit per actum charitatis, secundum quod talis actus terminatur ad Deum immediate. *Confirmatur*: nam alias Christus non meruisset per actum charitatis formaliter, sed solum materialiter » (2).

Et si obiicias, impossibile esse, ut idem numerice actus sit necessarius et simul liber, imo hoc paucis antea ut argumentum contra quartam sententiam allatum fuerat; respondetur: charitas, quae hic et in patria diligit Deum, est assimilatio charitati, qua Deus seipsum diligit (3). Cum ergo in dilectione Dei erga seipsum haec explicata duplex forma-

---

(1) ALVAREZ, l. c. — (2) Ibid. — (3) 2. II. qu. 23. a. 2. ad 3; a. 3. ad 3; qu. 24. a. 2. ad 1.

litas inveniatur, recte dicitur etiam in charitate Christi, utpote perfectissima assimilatione ad Dei amorem, hanc eandem duplicem considerationem diligendi Deum locum habere. Quando vero prius affirmavimus, non posse eundem actum simul esse necessarium et liberum, ibi *idem actus* considerabatur inquantum versatur circa Deum clare visum *unice sub ratione diligendi Deum in se, non vero prout est ratio diligendi alia praeter ipsum*, et in illo sensu non potest idem actus simul esse necessarius et liber. Potest tamen « idem actus numero indivisibilis simul esse necessarius et liber respectu eiusdem obiecti *diversimode considerati*. Nam, ut supra diximus, Deus eodem actu simplicissimo diligit necessario suam bonitatem absolute consideratam et similiter diligit libere eandem bonitatem, quatenus in actuali exercitio est ratio formalis diligendi creaturas et earum principium effectivum et ultimus finis et non ex necessitate naturae eas produxit in esse » (1).

Urgebis contra hanc expositionem: Christus merebatur ut viator. Atqui ut videns Deum non erat viator. Ergo nec amans Deum clare visum erat viator. Ergo non poterat ullo modo mereri per dilectionem Dei in se clare visi. - Argumentum transit de secundum quid ad simpliciter. Admittimus, Christum, in *quantum videbat Deum, ergo per suam visionem beatam, non meruisse*. Nec hoc unquam affirmavimus. Cum hac autem visione coexistit et charitas. Ista autem charitas dupliciter attingit Deum clare visum, ut diximus.

Inquantum nunc Deus clare visus est *ratio* diligendi creaturas, non necessitat voluntatem. Remanet ergo *vera charitas* in merito Christi, remanente obiecto formali eius, sc. Deus diligendus *in se*. Adest etiam libertas in actu charitatis eius, quia Deus *ut est ratio diligendi alia*, ut earum causa efficiens, finis, etc., non necessario connectitur cum dilectione Dei, ut *est ratio diligendi ipsum in semetipso*. Meritum ergo provenit ex diversa ratione considerationis ipsius diligibilitatis Dei in se ipso, quod quidem ad *charitatem* Christi pertinet et non ad visionem beatam.

Iam vero Christus ut viator tendebat in Deum, ut est causa efficiens et finalis omnium, specialiter in ordine supernaturali glorificandus per opus redemptionis. Ergo et charitas Christi, si consideratur *ut viatoris*, versatur circa Deum quidem in se, tamen sub speciali consideratione ut est ratio diligibilitatis aliorum a se.

Poterat ergo eius charitas esse principium merendi sub hac speciali ratione, ut tendens in hanc diligibilitatem Dei per opus redemptionis simpliciter assequendam. Peracto opere redemptionis et haec tendentia

---

(1) ALVAREZ, Ibid.



in Deum desinit esse. Ergo et charitas Christi, cessante in executione, seu ut Alvarez loquitur, in actu exercito, hac ratione diligibilitatis, non est amplius meritoria (1).

S. Doctorem favere huic ultimae sententiae nunc propositae vix potest in dubium verti. Sic enim ait: « Ipse motus charitatis hominis Christi, in quo consistit praemium (sc. fruitio) eius quantum ad beatitudinem animae, potest esse meritum respectu beatitudinis corporis » (2), et etiam aliorum bonorum. Item: « Charitas quantum de se est, semper nata est esse merendi principium. Sed quandoque non est merendi principium propter habentem, qui est extra merendi statum, sicut patet de Sanctis in patria. Christus autem non erat extra statum merendi, quia viator erat. Et ideo *charitate fruebatur et merebatur*, sicut et eadem voluntate » (3). Constat insuper divinam bonitatem, ut est ratio diligendi alia praeter Deum, non necessario a Deo diligi, cum in hoc fundetur eius libertas. Ergo et hoc idem de perfecta charitate Christi affirmare licet. Et sic salvatur ratio merendi in natura humana assumpta a Verbo.

Theologi ergo, sicut firmiter sustinent existentiam meriti in Christo ex eius charitate proveniente, ita et omni certitudine affirmant visionem beatam in anima humana assumpta a Verbo. Conatus eorum coexistentiam horum duorum explicandi evidenter probat illos de veritate utriusque mysterii persuasos esse, etsi in solutione huius praesentis difficultatis, sicut saepius in similibus argumentis accidit, diversas vias ingrediantur.

### § 3. - Obiectum meriti Christi.

59. Obiectum meriti Christi constituit omne illud donum, quod vi operis ex charitate facti Christo vere et de iure debetur et ei a Deo ex iustitia redditur. Non est intentio huius dissertationis penitus examinare, quibus actibus et quomodo Christus illis mereri potuerit. Pro scopo nostro notare tamen debemus, quod ad rationem meriti non requiritur,

---

(1) Hanc sententiam defendunt, praeter Alvarez, CAPREOLUS, in *III Sent.*, dist. 18, a. 3, § 4; BANNEZ, in *2. II. p.* qu. 24. a. 3. circa fin.; IOANNES A S. THOMA, l. c., quin tamen se explicite pronuntiet; GONET, l. c. § 2; SALMANTICENSES, l. c. § 4, qui autem ex duplici diligibilitate Dei ad duplicem actum distinctum in voluntate seu in charitate Christi concludunt; LUGO, disp. 27. sect. 1; SCHEEBEN, o. c. p. 198, utramque opinionem probabilem esse dicit; JANSSENS, De Deo hom. 2. vol. p. 733. Vid. etiam PESCH, pag. 187 seq.; LÉPICIER, *De incarn.* 2 vol. pag. 105-106, non loquitur decisive. — (2) In *III. Sent.* dist. 18. qu. 1. a. 2 ad 2. — (3) 29, de verit. a. 6 ad 6; vid. *III. p.* qu. 19. a. 3 ad 1.

ut praemium merenti sit simpliciter indebitum, sed sufficit, ut ei sub aliqua conditione non sit debitum. Nec officit rationi meriti, si praemium iam antecedenter ex iustitia debetur; possumus enim idem ex pluribus titulis acquirere et verum ius ad illud formare (1).

Christus meruit, ut fides docet, non solum sibi, sed etiam nobis. In praesenti tamen meritum Christi quantum ad genus humanum simpliciter praetermittimus, cum nostrum argumentum hoc post explicationes superius datas vix tangat. Loquemur ergo de materia seu obiecto meriti Christi inquantum pertinet ad suam naturam humanam et cum nostra quaestione de visione beata connectitur. Quatuor igitur breviter examinanda erunt: de merito unionis hypostaticae, gratiae sanctificantis, ipsius visionis beatae, et glorificationis animae ut est forma et consequenter ipsius corporis.

a) *De merito unionis hypostaticae.*

60. Omnino firmiter tenendum est, *Christum nullo modo potuisse mereri unionem in una hypostasi divina*. Et quidem primo, *non per opera tempore antecedentia unionem*, quia supponeret Christum prius fuisse purum hominem et postea per merita sua pervenisse ad istam summam exaltationem, quod est evidenter haeresis; cum confitemur, Verbum fuisse conceptum de Spiritu Sancto ex Maria Virgine, i. e. unionem factam fuisse in primo instanti conceptionis Christi (2).

Nec ullo fundamento asseritur, Christum potuisse mereri suam unionem *operibus natura tantum assumptionem praecedentibus*, immo tale assertum est saltem periculosum in fide et valde proximum errori (3). Omnis enim operatio praesupponit non solum principium *quo*; sed et principium *quod* operativum, ergo suppositum. Obiectum autem meriti non praesupponitur merito, sed sequitur ad istud. Sicut ergo nemo potest mereri *ut sit* et *ut habeat esse*, ita neque suum suppositum, cum esse ad personam pertineat (4). Prius est enim esse quam operari. « Omnis operatio illius hominis (Christi) subsecuta est unionem. Ergo nulla eius operatio potuit esse meritum unionis », dicit S. Doctor (5). Impossibile est ergo, ut unio in Verbo sit obiectum meriti in Christo, cum non possit prius intelligi, nec natura quidem, operatio quam unio in facto esse.

---

(1) 29, de verit. a. 6 ad 3; III. p. qu. 34. a. 3. ad 3. — (2) Conc. V Oecum. c. 3. 4. 5. 6. 8; DENZINGER, n. 215, 216, 217, 218, 224; III p. qu. 2. a. 11 et qu. 33. a. 3. — (3) ALVAREZ, disp. 15. prima concl. — (4) MEDINA, in III. p. qu. 2. a. 11. — (5) III. p. qu. 2. a. 11.

Nec fiat recursus ad gratiam habitualement, ut ad principium *quo* meriti, ac si ista prius inesse posset animae, quam intelligatur suppositum ut terminans naturam, et consequenter prius concipi posset ut operans seu merens, quam persona. Haec enim gratia est quidem in anima tamquam in suo subiecto remoto, tamen est in supposito ut in principio immediate receptivo. Accidentis enim esse est inesse. Non potest autem aliquid inesse, nisi subiectum recipiens iam existat, ergo iam sit suppositum. Prius est enim esse substantiale, quam accidentale in eodem subiecto. Consequenter et gratia habitualis Christi non potest concipi ut inexistentis animae Christi ante unionem seu ante suppositum divinum; et solum post constitutionem suppositi potest intelligi ut operans et merens in hoc supposito. Nec haec sententia de merito incarnationis ullum fundamentum in S. S. Patribus aut in S. Scriptura habet, quinimmo tota revelatio gratuitatem absolutam huius mysterii praedicat.

61. Aequè merito reiicitur sententia a Suarez excogitata, Christum quamvis non meruisse de facto, tamen *potuisse* mereri unionem per *opera subsequenter* ipsam incarnationem. Distinguit scilicet Suarez incarnationem *ut praedestinatam* ab incarnatione *executioni mandata*. Prima est simpliciter gratuita. Sed potuisset Deus praevidere futura merita Christi praedestinati ad unionem et propter ista merita executioni mandare praedestinationis decretum circa incarnationem.

In isto ergo casu ipsa incarnatio seu unio in executione dependeret a meritis Christi praevisis, tamquam a causa meritoria. Conferret ergo Deus naturae humanae divinam unionem per modum anticipatae solutionis, sicut si rex tribuit militi arma et equum in stipendium futuri laboris et in praemium meritorum. Suarez valde probabile existimat hoc fieri posse (1).

In tota tamen argumentatione imaginatio evidenter decipitur. Meritum enim ad hoc, ut vere possit dici causa praemii, debet non solum esse possibile, aut *concipi* ut reale, sed et debet *esse reale*. Aliquid enim non realiter existens non potest esse causa realis alicuius effectus realis. Meritum autem reale supponit iam agens, ergo suppositum reale realiter operans. Ergo in casu nostro, merita Christi ad hoc, ut possent esse causa meritoria incarnationis in executione, debent procedere *de facto* et non solum in imaginatione ab ipso supposito realiter existenti. Ergo supponerent Christum incarnatum. Quod autem praesupponitur merito, non potest per opus meritorium acquiri.

---

(1) Disput. 10. sect. 4. Adhaerent huic doctrinae, inter alios, RIPALDA, lib. 4, disp. 86. sect. 2; A. DE CONINCK, *De actibus supern.*, disp. 8, dub. 7.



Exempla vero a Suarez allata non probant id, quod ipse intendit sed potius oppositum. Potest quidem rex tribuere militi arma et illa intuitu usus futuri ipsi donare. Sed hic agitur primo de aliquo subiecto *iam existenti* et insuper de facto miles non est possessor armorum, sed ea solum mutuo accepit in spe usus boni, vel potius, arma ei *donata* fuerunt et ius completum acquireret adimpleta conditione. Sicut ergo non possum realiter conferre aliquod praemium *ut verum praemium* propter pecuniam conditionate tantum futuram, quamvis possum hoc idem alicui in antecessum tradere sub conditione aliqua adimplenda, ita non potest Christus suam incarnationem *realem* mereri, nisi operibus meritoriis prius *realiter* existentibus. Haec autem merita iam personam incarnationem supponunt ut realem. Opera ergo sic dicta subsequencia ad incarnationem nullo modo possunt considerari ut meritum unionis hypostaticae in facto esse.

Dices: Incarnatio ut praedestinata est iam aliquid reale et non rationis tantum. Atqui opera futura Christi, quibus in hoc sententia mereretur incarnationem, considerantur ut existentia in incarnatione praedestinata. Ergo sunt realia et sic possunt esse meritoria incarnationis in executione seu unionis in facto esse. Haberetur ergo causa realis, sc. meritum existens in Christo praedestinato et praemium seu effectus realis, nempe unio in facto esse.

Respondeo: distinguo maiorem: incarnatio praedestinata est aliquid reale, *ut executioni mandata, concedo; in se sola, ut talis, nego*. Ad minorem: opera Christi etc. considerantur *ut existentia a mente nostra, transeat, sunt in se opera realia, nego*. Et nego consequens et consequentiam. Praedestinatio est enim quaedam ratio in mente Dei existens, quae per se, ut sic, nihil ponit in praedestinato (1). Ergo et incarnatio intellecta nude ut praedestinata nihil ponit extra Deum. Ergo et opera Christi praedestinati non sunt realia, sed existunt tantum in mente Dei. Impossibile est autem, ut aliquid non reale sit causa realis et mereri possit realiter aliquid reale. Ergo impossibile est, ut incarnatio executioni mandata seu unio in facto esse mereri possit per opera existentia tantum in incarnatione praedestinata seu in mente Dei. Secus deberes admittere, Christum non realem meruisse ut sit realis, quod est evidens contradictio.

Breviter, more suo, refutat Angelicus istam hypothesim. « Quidam dicunt, quod aliquis potest mereri, id quod iam habet. Sed hoc non

---

(1) Cf. I. p. qu. 23. a. 1 et 2.

videtur esse verum... quia (hoc) est contra rationem meriti. Nam meritum est causa praemii, non quidem per modum finalis causae, sic enim magis praemium est causa meriti, sed magis *secundum reductionem ad causam efficientem*, inquantum meritum facit dignum praemio et per hoc ad praemium disponit. Id autem quod est causa per modum efficientis, nullo modo potest esse posterius tempore eo cuius est causa. Unde non potest esse, quod aliquis mereatur quod iam habet » (1). Item alibi: « Postquam aliquis habet gratiam, non potest gratia iam habita sub merito cadere, quia merces est terminus operis, gratia vero est principium cuiuslibet operis boni » (2). Et si hoc valet de principio *quo* meriti seu de gratia, eo magis de ipso *supposito*, cum istud omnis actio ut suum principium *quod* operans praesupponit (3).

62. Ex iisdem principiis sequitur Christum nullo modo potuisse mereri *continuationem* suae unionis hypostaticae (4). Quod enim ad constitutionem meriti pertinet, non potest cadere sub merito, sicut vita corporalis vel membra non cadunt sub merito temporalis laboris, cum omni actioni praesupponuntur. Suppositum autem divinum in omni operatione Christi iam ut constitutivum merentis adest. Non ergo cadere potest continuatio incarnationis sub merito, cum ista nihil aliud sit, quam existentia continuata ipsius unionis. Meritum autem non ordinatur ad id, quod aliquid *est*, sed ad aliquid quod *non est*, ut scil. illud sit vel impliciter vel sub aliquo titulo suum. Sicut ergo nos non possumus mereri continuationem nostrae gratiae habitualis, quia ista praesupponitur et includitur in omni merito ut principium eius, ita et incarnatio Christi iam includitur in omni merito Christi. Nihil autem meretur seipsum, cum ad veram causalitatem, qualis est meritum, requiritur distinctio inter principium et effectum. Ergo nec Christus meruit continuationem suae unionis in facto esse. « Illud cadit sub merito humano, quod comparatur ad motum liberi arbitrii directi a Deo movente ut terminus, non autem id, quod comparatur ad praedictum motum sicut principium » (5).

---

(1) 29 de verit. a. 6. — (2) 1. II. p. qu. 114. a. 5. — (3) Haec sententia a Suarez proposita obsoleta est. Eam impugnant VASQUEZ, disp. 21, cap. 5; LUGO, disp. 8. sect. 4; ALVAREZ, disput. 16; NAZARIUS, in III. p. qu. 2, a. 11. res. qu. 3, et generaliter quasi omnes, quos vid. apud SALMANTICENSES, disp. 7. dub. 7. § 2. Ex recentioribus Suarez relinquunt STENTRUP, o. c. p. 1218. PESCH, p. 224. — (4) Vid. NAZARIUS, ib. quaest. 5; IOANNES A S. THOM. disp. 5. a. 2; SALMANTICENSES, l. c. § 5. — (5) 1. II. p. qu. 114. a. 9.

Cum ergo in Christo principium unionis est Deus gratuite copulans naturam humanam Verbo, ab illo solo dependet haec unio, nec ullo modo cadere potest sub quocumque merito ipsius Christi.

b) *De gratia habituali.*

63. Haec quaestio de possibilitate merendi gratiam habitualement non difficulter solvitur. Conveniunt namque omnes Theologi, Christum *de facto* hanc gratiam non meruisse. Et quidem ante omnia eodem ex principio iam repetito: principium meriti non cadit sub merito. Gratiam autem habitualement in Christo merendi principium fuisse omnes concedunt; ad hoc enim indiget Christi humana natura gratia creata, ut superius n. 35. iam vidimus. Hoc eo clarius patet, si consideramus, quod gratia habitualis propinquius se habeat ad unionem, quam operationes supernaturales, quia cum illa ut eius proprietas connectitur. Ergo antecedit secundum suam naturam operationem. Ergo et meritum (1).

Nec obstat, quod anima Christi dicitur se propriis actibus disposuisse ad gratiam et mereri potuisse in primo instanti suae conceptionis (2). Etenim aliud est se proxime *disponere* proprio actu ad gratiae infusionem, et aliud operari meritorie ex gratia habituali iam inexistente. Primum enim reducitur ad causam materialem, quae natura prius inesse intelligitur quam forma, quamvis tempore sint simul; imo, utpote ultima dispositio ad *susceptionem* gratiae, procedit ab ipsa forma, sc. a gratia habituali. Mereri autem reducitur ad causalitatem efficientem, quae supponit principium merendi prius inesse subiecto, quam ut actio ab isto procedere possit. Est autem concedendum, utrumque, dispositionem per modum causae materialis et operationem meritoriam ex gratia procedentem, in actu iustificationis realiter identificari, virtualiter tamen esse distinctum. Tamen propter diversam habitudinem ad gratiam nullo modo potest dici hominem posse mereri gratiam seu principium meriti, vere tamen conceditur ipsum se ad gratiam disponere. Actio ergo haec est meritoria non gratiae, quae ut principium meriti iam inesse supponitur, sed vitae aeternae vel alterius doni supernaturalis (3). Hinc illa verba S. Doctoris: « Praeparatio hominis ad gratiam

---

(1) Ita MEDINA, in III. p. qu. 19. a. 3 et 4. quinta quaestio, 2 concl.; SUAREZ, disp. 40. sect. 2 et quasi omnes, quos citatos vid. apud SALMANTICENSES, disp. 28. dub. 5. § 1. — (2) III. p. qu. 34. a. 3; 29, de verit. a. 8 et omnes Theologi. Cf. SALMANTICENSES, l. c. dub. 3. § 1. — (3) Vide de hac celebri quaestione auctores in tractatu de *Iustificatione*, ut SALMANTICENSES, tract. 15. disp. 3. dub. 4. ubi defen-



habendam quaedam (- sc. proxima -) est simul cum infusione gratiae. Et talis operatio est quidem meritoria, sed non gratiae, quae iam habetur, sed gloriae, quae nondum habetur » (1). Item: « Dispositio subiecti praecedit *susceptionem* formae ordine naturae; sequitur tamen actionem agentis, per quam etiam subiectum disponitur. Et ideo motus liberi arbitrii naturae ordine praecedit consecutionem gratiae, sequitur autem eius infusionem » (2).

Iam vero Christus iustificatus seu potius sanctificatus dicitur non ac si ex contrario, sc. ex peccatore factus fuisset Deo gratus, sed ex negativo, i. e. ex non sancto accidentaliter factus est sanctus accidentaliter per infusionem gratiae habitualis (3). Ad hanc Christus se per proprium actum disponere potuit, quia in primo instanti habuit perfectam cognitionem et usum liberi arbitrii et ei perfectissima sanctificatio est attribuenda. Perfectior est autem iustificatio per motum liberi arbitrii, ut est in adultis, quam sine tali, ut in pueris. Iste autem motus liberi arbitrii, utpote ex gratia procedens, est meritorius, non quidem gratiae, quae iam praesupponitur ut principium meriti, sed aliorum bonorum, quae Christus mereri potuit. « Anima igitur Christi in principio suae creationis consecuta est gratiam, qua posset mereri » et de facto meruit (4).

64. Si vero quaeris *potuissetne anima Christi mereri suam gratiam sanctificantem*, respondendum esse censemus cum distinctione: si sumitur notio gratiae et meriti secundum ea, quae nobis de illis sive directe revelata, sive ab Ecclesia sive a S. S. Patribus et Theologis tradita sunt, tunc *Christus iste concrete sumptus* gratiam habitualement mereri minime potuit (5). Quod quidem ex hucusque dictis deducere haud est difficile.

---

sores huius thesisi indicantur et qui « maior ac nobilior pars Thomistarum » ibidem vocantur. *Iidem*, *De incarn.* disp. 13, dub. 3. § 2; disp. 28. dub. 5. § 3; MEDINA. *in* 1. II. p. qu. 114. a. 8; D. SOTO, *in* 4. *Sent.* dist. 14. qu. 2. a. 6., *idem*, *De Natura et Gratia*, lib. 2. c. 3 et 18; ALVAREZ, *De Auxiliis div. gratiae*, lib. 7. c. 66. Ex modernis: v. SCHAEZLER, *Die Lehre von der Wirksamkeit der Sakramente*, 1860, p. 447; R. SCHULTES, *Reue und Bussakrament*, 1907, spec. p. 30 sequ. et p. 44. PESCH, t. 5, *De gratia*<sup>4</sup>, p. 225, quoad rem videtur nobiscum sentire. SCHEEBEN-ATZBERGER, t. 4. p. 84, sententias tantum diversas refert. Contrariam sententiam ex Thomistis propugnat IOANNES A S. TH., *De gratia*, disp. 28. a. 2.

(1) 1. II. qu. 112. a. 2. ad 1. — (2) *Ibid.* qu. 114. a. 8. ad 2. — (3) III. p. qu. 34. a. 1. ad 2. — (4) *Ib.* a. 3 c. et ad 2. — (5) Ita IOANNES A S. THOMA, *De inc.* disp. 18. a. 1. secunda concl., et NAZARIUS, *in* III. p. qu. 19. a. 3. octava pars; SYLVIVS, *in* III. p. qu. 19. a. 2. concl. 2.

Iam enim superius notavimus ad actiones supernaturales connaturaliter eliciendas non sufficit sanctitas ipsius suppositi, sed postulare debemus etiam in ipsa natura humana Christi *principium quo* supernaturale et habituale, ex quo vitaliter actio fluere potest. Hoc eo magis valet de principio meriti supernaturalis. Merens enim debet constitui in eodem ordine ac praemium. Hoc autem simpliciter et connaturaliter fit per donum gratiae habitualis. Iam vero, ut iterum repetatur propositio ab omnibus admissa, principium meriti non cadit sub merito, ergo nec gratia habitualis Christi sub eius actione meritoria. Quod confirmatur ex natura meriti utpote operis ex charitate ad finem supernaturalem ordinati. Caritas autem, ut habitus supernaturalis, supponit gratiam habituales, utpote suam radicem, ex qua emanat. Ergo caritas Christi postulat gratiam sanctificantem. Ergo ista non cadit sub merito. Ulterius addi potest: gratia habitualis est proprietas quasi connaturalis ipsius unionis. Sicut ergo unio non cadit sub merito, ita nec gratia. Haec omnia eo magis admittenda sunt, cum ponimus in Christo visionem beatam in principio suae creationis. Primus ergo actus charitatis versabatur circa Deum propositum per visionem beatificam, quae supponit ergo ipsam gratiam termini et sic non cadit sub merito (1).

His iisdem argumentis simul refellitur sententia a Suarez proposita, Christum potuisse per opera subsequencia mereri suam gratiam (2). Nec est simile de merito gloriae corporis, quam Christum per opera subsequencia ad gratiae collationem mereri admittimus. Haec enim gloria durante opere redemptionis ei non debebatur, nec gloria corporis erat principium meriti sui ipsius, sicut in merito gratiae hoc admittendum foret. Nihil enim meretur seipsum.

65. Ea quae nunc diximus, valent de *Christo reali, sicut nobis in deposito fidei et Theologiae catholicae proponitur*. Nullam enim rationem afferre possumus, quod Christus aliter fuisset sanctificatus, aut alio modo fuisset ei gratia collata, quam nobis suis membris. Et si Deus pro Christo exceptionem statuisset, hoc nobis aliquo modo revelasset (3). Firmiter ergo stat thesis: si consideratur modus actualis, quo Christo gratia habitualis de facto convenit, nullatenus fuit possibile, etiam de potentia Dei absoluta, quod hanc gratiam in sensu proprio, sc. ex condigno, mereretur.

Si tamen admittis, quod Deus potuisset incarnari assumendo naturam humanam in puris naturalibus, tunc plures Theologi sustinent, talem

---

(1) Vid. GONET, disp. 21, a. 5, § 2. — (2) Disput. 40, sect. 1 secundo. — (3) GONET, Ibid.

naturam potuisse mereri gratiam sanctificantem (1). Etenim in illa hypothesi opera talis naturae creatae semper remanerent ratione personae divinae infiniti valoris. Natura assumpta esset sancta sanctitate substantiali, ut supponimus.

Deesset quidem ei principium quo connaturale meriti de condigno, scil. gratia habitualis; sed Deus illam supplere posset secundum hos auctores per gratias actuales, aut dispositiones transeuntes, ita quod actiones etiam ex hac parte essent proportionatae merito seu praemio acquirendo. Quid autem diceres, si persona divina, — per possibile vel impossibile, — in hypothesi ista assumendi naturam creatam sine gratia, isti denegaret sanctificationem substantialem? Tunc, cum principium merens, sc. natura assumpta, esset in puris naturalibus, non videtur, quod possemus loqui de merito condigno quoad gratiam habitualement.

### c) *De visione beatifica.*

66. Ulterius quaeritur, utrum visio beatifica cadere possit sub merito Christi. Ubi nota, hanc quaestionem, sicut et praecedentem, dupliciter proponi posse. Uno modo de actuali incarnatione in Iesu Christo completa et nobis manifestato. Secundo de incarnatione, ut sic, abstrahendo ab actualibus circumstantiis integralibus ipsius mysterii nobis revelati.

Loquendo de merito visionis beatificae *in actuali incarnatione* notandum est, nullum Theologum alicuius momenti a saeculis adfuisse, qui negasset, animam Christi statim ab incarnationis principio fuisse *de facto* visione beata donatam, ut toto decursu tractatus audivimus. Non ergo quaerebant Theologi, an adfuit *temporis* duratio, qua Christus caruisset hac scientia. Sed hoc apud illos in quaestione erat, an, *supposita visione beatifica a principio conceptionis*, possimus ita ordinare actus in anima Christi, ut *prius intelligatur meritum* aliquod ipsius, quam visio et fruitio beata, ita quod revera affirmare possimus, Christum de facto meruisse vel potuisse mereri beatitudinem. Agitur ergo de ordine actuum in mente Christi, ita quod una operatio charitatis possit vocari verum meritum, cognitio autem et gaudium patriae merces vel praemium eius.

Paucissimis exceptis omnes uno ore affirmant *de facto non meruisse beatitudinem suam*. An *potuisset* eam mereri, plures affirmative respondent, aliis hoc negantibus (2). Distinctione tamen prius adhibita, videtur rem posse definiri sine gravi difficultate.

---

(1) Vid. SALMANTICENSES, disp. 28. dub. 5. § 2; IOANNES A S. TH. I. c. — (2) Vid. SALMANTICENSES, I. c. dub. 6. § 2; LUGO, disp. 27. sect. 2.



Respondeo igitur: *In praesenti incarnatione nobis revelata, Christus non potuit mereri visionem beatam.* Nec ad hoc probandum aliis principiis, quam iam notis, oportet argumentari. Primo quidem, si Christus beatitudinem suam meruisset, tunc anima sua actu aliquo illa caruisset. Ergo haec anima in illo actu saltem fuisset imperfecta. Ergo non fuisset gratia plena, cum visionem beatam ad plenitudinem gratiae pertinere certum est. Scientia enim beata clauditur infra latitudinem gratiae. Defectus autem plenitudinis gratiae in Christo maiorem tolleretur ab eo perfectionem, quam poneret modus habendi illam ex merito. Ideo ergo illam mereri non potuit (1). Deinde gloria, ut superius audivimus, debetur Christo connaturaliter ratione filiationis naturalis. Quod autem alicui ex nativitate convenit, hoc non acquiritur propria actione. Ergo et Christus, utpote Filius Dei naturalis, non meritis possidet visionem, sed vi unionis hypostaticae (2).

Insuper: Christus gratiam habitualement non meruit, nec in praesenti ordine mereri potuit. Ergo nec lumen gloriae, quod est ultima et summa perfectio ipsius gratiae habitualis. Ergo nec visionem, quae utpote actio vitalis intime connectitur cum lumine isto tamquam suo principio. — Nec dicas, Deum potuisse privare gratiam habitualement Christi hoc lumine gloriae, sicut et privavit partem inferiorem eius glorificatione, quae redundare debuisset ab anima. Etenim hoc ultimum factum fuit unice ad opus redemptionis complendum, quod de privatione luminis gloriae affirmare minime posset.

Deinde: *supposito, quod Christus in primo instanti suae conceptionis donatus fuit scientia beata, impossibile videtur ut eam mereri possit.* Mereri enim significat motum ad finem. Ille autem, qui iam est in possessione finis, non potest intelligi moveri in finem. Anima enim movetur ad aeternam beatitudinem per spem theologicam, quae est essentialiter rei non habitae. Christus autem supponitur iam possidere beatitudinem in primo instanti. Non ergo est possibile ita ordinare actus in mente Christi, ut locus dari possit spei et merito quoad eandem visionem.

Item: actio meritoria Christi, quae esset actus charitatis, regulari deberet aliqua cognitione. Ergo hic actus charitatis in Christo merente suam visionem aut regularetur scientia beata, aut scientia infusa. Non autem posset regulari scientia beata, quia ista, — in hac hypothesi, — consideratur ut praemium, ergo ut effectus meriti, ergo posterius isto. Et si a scientia beata regularetur, tunc ista iam ante meritum adesse intelligeretur. Quod autem ante meritum adest, non potest cadere sub

---

(1) III. p. qu. 19, a. 3; CAIETANUS, *ibid.* n. III. — (2) ALVAREZ, *disp.* 48.

merito, ut ex terminis patet. — Nec evitatur inconveniens, si illum actum meritorium a scientia infusa regulatum affirmas. Haec enim, si consideratur ut scientia subalternata scientiae beatae, istam iam supponit; ergo Christus iam ante meritum haberet scientiam beatam, quam mereri deberet. Si vero scientiam infusam ut separatam et independentem ab illa sumis, tunc necessario secum fert fidem, cum inter visionem et fidem non datur medium. Atqui fides est insociabilis cum scientia beata, quae in primo instanti conceptionis adesse supponitur. Non ergo potest actus charitatis Christi meritorius regulari per fidem. Non ergo potest mereri visio beata.

Adde, quod actus charitatis, quo Christus mereretur beatitudinem, non possit intelligi, ut actus charitatis comprehensoris, cum per talem actum comprehensionem ut praemium acquireret. Ergo esset actus viatoris. Non ergo esset actus charitatis simpliciter perfectus, sed perficeretur per meritum et sic fieret actus comprehensoris. Ergo et gratia Christi proficeret de gratia viatoris ad gratiam comprehensoris. Non ergo esset Christus in principio plenus gratia. Ex alia parte, cum visio beata iam inexistentis praesupponatur, ille actus charitatis esset iam comprehensoris, cum versaretur circa Deum clare visum. Ergo esset perfectissimus nec ullius augmenti capax. Esset ergo simul charitas viatoris et comprehensoris; mereretur ut actus viatoris seipsam ut est comprehensoris, quod est impossibile. Nisi admittere velis, hos duos actus, sc. ut est meritorius et ut est simul comprehensoris, pertinere ad duos habitus distinctos, quod aequè absurdum esse constat. Non ergo potest Christus mereri suam visionem, supposita inexistencia scientiae beatae in eius anima a principio conceptionis (1).

67. Quaeres tamen: quomodo ergo se habeat actus charitatis patriae ad visionem beatam? Quid est prius, actus charitatis vel visio? Possumusne admittere actum charitatis esse causam gloriae seu visionis beatae? Vel potius dicendum sit, ipsam visionem esse causam actus charitatis patriae? Si primum affirmas, ergo actus charitatis Christi est prior quam eius visio; et si est prior, potest esse etiam causa meritoria eius. Si autem secundum eligis, tunc quomodo verificatur doctrina Theologorum, quod lumen gloriae, ergo visio, confertur secundum quantitatem charitatis; — certe non charitatis viae, quia ista adhuc perfectibilis est, inquantum in primo instanti gloriae potest recipere augmentum actibus remissis debitum, tamen in hac vita non collatum. Ergo si visio datur actui charitatis patriae, ergo iste actus est prior visione, ergo idem quod supra.

---

(1) Has rationes vid. apud auctores, ut ALVAREZ; SALMANTICENSES; NAZARIUS, l. c.

Respondeo: qui bene distinguit, bene docet. Imprimis concedimus, charitatem viae revera recipere ultimam suam perfectionem actibus remissis debitam in primo instanti gloriae. Similiter admittimus, gloriam conferri secundum quantitatem charitatis, non solum in nobis, sed et in Christo; cum in ordine supernaturali non minus servetur proportio, quam in naturali. Dicimus igitur: aliquid potest esse prius vel simpliciter, vel in certo ordine seu secundum quid. In causis igitur simpliciter prior est causa efficiens, quia operari supponit esse. In ordine tamen *dispositionis* causa materialis debet intelligi ut prius existens, quam aliae causae, sicut iam audivimus supra nr. 63, ubi de actibus in infusione gratiae sermo erat. Sic ergo ultima perfectio seu actus perfectissimus charitatis in primo instanti gloriae, *praesupponit iam visionem ut causam efficientem*. Iste actus charitatis tamen *praecedat visionem per modum causae materialis seu dispositionis physicae*; non enim confertur gloria, nisi subiecto proportionato per charitatem.

Similiter loquendum est de relatione inter actum charitatis patriae et visionem in anima Christi. *Primus actus simpliciter in anima Christi est visio divinae essentiae*, a qua et perfectissimus actus charitatis Christi procedit ab eaque regulatur. In ordine tamen causae materialis seu *dispositivae* hic actus charitatis praecedere intelligitur visionem beatam, quae confertur Christo proportionate, ut patet, suae charitati. Nec tamen ex hoc concludere licet: ergo iste actus charitatis potest esse meritoria visionis; quia meritum ad causam efficientem reducit, quae est simpliciter prior, quam aliae causae. Cum ergo actus charitatis comprehensoris visionem ut suam causam praesupponat et ab ea dependeat, nullo modo potest esse meritoria eius. Non ergo potuit Christus per actum charitatis, quae erat comprehensoris, mereri visionem beatam.

68. Responsiones vero ad argumenta nostra a defensoribus contrariae sententiae eorum valorem infringere minime possunt nec intellectui satisfaciunt, nisi admittatur Christum *aliquo tempore* caruisse visione beata. Hoc supposito, seu *loquendo de incarnatione sub aliis conditionibus, quam sub quibus nobis hoc mysterium actualiter revelatum et in Ecclesia propositum est, admittere poteris possibilitatem meriti quoad visionem beatam*. Natura enim assumpta gratia habituali ornata est sufficiens principium merendi vitam aeternam. Res tamen non caret suis inconvenientibus. Si natura assumpta privatur per aliquod tempus beatitudine, nonne posset privari et per totam vitam?

Haberetne talis natura Deo hypostatice unita tamquam Filius Dei naturalis ius ad beatitudinem? Etsi affirmative respondes, tunc debes admittere, aut Deum posse talem naturam sibi hypostatice unitam iure



suo naturali privare, aut naturam assumptam voluntarie renuntiasset huic iuri, eo fere modo, quo de facto Christus durante sua vita ex charitate erga Patrem renuntiavit gloriae corporis ad finem incarnationis obtinendum. Talis autem possibilitas absoluta nonnisi per accidens cadit sub consideratione Theologi. Sapiens igitur theologus S. Doctor noster nunquam disputat, ne verbo quidem, de potentia Christi quoad meritum suae beatitudinis (1).

Impossibilitas ergo merendi visionem beatam non ex imperfectione Christi deducitur, sed potius e contrario: perfectio naturae assumptae in unitatem hypostaticam secum fert impossibilitatem praedictam. S. Doctor hac eadem ratione probat thesim nostram: « Gloria animae consistit in hoc, quod anima ipsi Deo unitur per visionem et amorem. Et quia posterior unio praesupponit priorem, sicut hoc quod Deus est in sanctis per gratiam, praesupponit hoc quod in omnibus est per essentiam, praesentiam et potentiam, ideo eadem ratione unio, quae est in persona, quae est ultima et completissima, praesupponit (- i. e. includit in se -) omnem aliam unionem ad Deum. Unde ex hoc ipso, quod anima Christi erat Deo in persona coniuncta, debebatur ei fruitionis unio, et non per operationem aliquam ei facta debita. Et ideo, quia meritum consistit in operatione, quae facit nobis aliquid debitum, Christus fruitionem non meruit », ergo nec visionem, ex qua fruitio sequitur (2). - Item: « Hoc quod Christus sibi beatitudinem quae est in fruitione, non meruit, non fuit ex insufficientia meriti, sed ex perfectione merentis » (3).

69. Adversarii visionis beatificae igitur ex falso praesupposito arguunt contra eius existentiam antecederet ad quodcumque meritum. Sic Schell graviter obiurgat Scholasticos, ac si caeco modo supponerent, perfectionem unice in *possessione* alicuius actus consistere, minime vero in *modo* acquirendi illam. Iam vero, dicit, imperfectissimus modus possidendi aliquam perfectionem est illam innatam aut infusam accipere, sicut aurum suum splendorem. Etsi substantia, ut actus primus, detur a Deo, tamen actus secundus acquiritur per activitatem propriam. Homo

---

(1) MEDINA, in III. p. qu. 19. a. 3 et 4, quinta quaest. concl. 4, dicit: « videtur mihi evidens contradictio, quod Christus in primo instanti suae conceptionis habuerit gloriam animae ex unione hypostatica derivatam et quod eam meruerit, unde nec de potentia Dei absoluta hoc fieri potuit ». Similiter loquitur ALVAREZ, l. c. Etiam SCOTUS, in III Sent., dist. 18, qu. unica, idem affirmat de fruitione, quae visionem supponit. - Sententia a SUAREZ, disp. 40, sect. 1. secundo, proposita, Christum potuisse per opera visionem subsequenter mereri ipsam visionem, iam per allata argumenta excluditur. — (2) In III. Sent. dist. 18. qu. 1. a. 4, qu<sup>4</sup>. c. — (3) Ibid. ad 1.

a principio in possessione maximae perfectionis existens magis materiae quam Deo esset vicinior, cum et Deus suas perfectiones per propriam virtutem, per autocognitionem et autocausalitatem habeat (1). Ideo ergo et visio beata non potest in Christo ab initio poni, sed possessio eius consideranda est, ut fructus operis propriae vitae terrenae et felix consummatio suae laboriosae evolutionis (2).

Haec tamen magis sunt declamationes quam solidae argumentationes. Et ut breviter loquamur, Scholastici optime noverunt, quanti valoris sit pro subiecto aliquo *modus*, quo aliquam perfectionem acquisivit. Ad rem autem respondetur: *per se loquendo* simpliciter melius est habere aliquid actu, quam in potentia tantum. *Principale ergo est, ut subiectum sit perfectum et secundarium, quo pacto ad perfectionem pervenit.* Si tamen perfectio aliqua potest acquiri propria operatione, sine dubio est melius habere illam subiectiva et personali actione. Attamen saepius est impossibile sive metaphysice, sive physice, sive moraliter, ut subiectum propria operatione in possessionem alicuius perfectionis perveniat. Et hoc valet non solum de unione hypostatica seu substantiali, sed de toto ordine absolute supernaturali, quamvis accidentali, qui excedit vires naturales creaturae et consequenter homo non potest eius esse particeps, nisi a Deo gratuite ad superiorem dignitatem elevetur. Non est ergo contra dignitatem hominis, si veritates supernaturales ei in statu perfecto a Deo revelantur, si virtutes theologicae et gratia gratis infunduntur, nisi admittere velis, hominem posse per autoactivitatem, ergo per propriam evolutionem ad omnis veri cognitionem et boni acquisitionem pervenire. Nec est contra hominis dignitatem, si gratia eum praevenit in operatione supernaturali, sicut nec officit perfectioni creaturae rationalis immutabilitas absoluta beatitudinis aeternae, saltem quoad obiectum primum. Sic ergo non est contra dignitatem Verbi incarnati habere gratiam statim in statu perfectissimo et immutabili et esse in termino beatitudinis quoad animam a principio conceptionis. Imo, carentia horum donorum derogaret naturae assumptae in unitatem hypostaticam. Non est ergo admittendum meritum in Christo quoad haec dona supernaturalia.

Et si iam autoactivitas intellectualis et moralis quasi primum principium perfectionis a Schell proclamatur, nonne aequo iure deberes hoc principium ad totam lineam actualitatis extendere? Ergo etiam ad personam ipsam. Unde logice concludere deberes: multo perfectius est per

---

(1) Op. cit. p. 107-108. — (2) « Diese (die unmittelbare und beseligende Gottschauung) war auch für ihn (Christus) die Errungenschaft seines irdischen Lebenswerkes, die selige Vollendung einer mühevollen Entwicklung ». Ibid. pag. 124.

autoevolutionem ad superiorem gradum entitatis pervenire, quam per gratuitam assumptionem ex parte Dei, quae nullam activitatem ex parte naturae assumptae admittit. Et si autoactivitas in perpetua evolutione sui consistit, nonne et personalitas ad hanc activitatem ultimatim reduci deberet? Haec autem ad negationem ipsius mysterii incarnationis perducere omnes clare videmus.

Quod tamen verum in verbis citatis ipsius Schell continetur, iam S. Doctor plene agnovit. Scribit enim: « Ille qui habet aliquid per meritum proprium, habet quodammodo illud per seipsum. Unde nobilius habetur id, quod habetur per meritum, quam id quod habetur sine merito. Quia autem omnis perfectio et nobilitas Christo est attribuenda, consequens est, quod ipse per meritum habuerit illud, quod alii per meritum habent, nisi sit tale, cuius carentia magis dignitati Christi et perfectioni praeiudicet, quam per meritum accrescat. Unde nec gratiam nec scientiam, nec beatitudinem animae nec divinitatem meruit, quia cum meritum non sit nisi eius, quod nondum habetur, oporteret, quod Christus aliquando istis caruisset: quibus carere magis diminuit dignitatem, quam augeat meritum » (1).

Laboriosam igitur evolutionem Christi usque ad visionem beatam a Schell excogitatam non solum non postulat eius dignitas, quin potius e contrario: *sublimissima exaltatio naturae humanae in Christo requirit perfectiorem modum habendi beatitudinem quam alii*. Perfectius est autem aliquid habere quasi naturaliter, quam ab alio et per aliud. Christo autem convenit visio vi unionis, ergo quasi naturaliter. Ergo perfectiori modo habet visionem quam illi, qui per propriam operationem ad illam perveniunt. « *Christus*, concludit S. Doctor, *magis habuit ex se ipso, quod ex unione habuit, quam aliquis habeat id, quod ex operatione acquirit; quia habuit illud naturaliter. Et ideo etiam gloriosius habuit fruitionem, quam aliquis alius* » (2), qui scil. per merita pervenit ad visionem beatam.

d) *De impassibilitate animae et de gloria corporis.*

70. Ex superioribus scimus gloriam fuisse in superiori parte animae Christi divinitus retentam, ne redundaret in partem inferiorem. Exinde Christus secundum vitam corporalem erat nobis in omnibus similis. « Gloria corporis sequitur ex gloria animae, quando anima est omnimodo glorificata secundum ordinem ad Deum et secundum ordinem ad corpus. Sic autem anima Christi non erat glorificata, sed solum in

---

(1) III. p. qu. 19. a. 3. — (2) In III. Sent. l. c. ad 2.



ordine ad Deum. Secundum autem quod erat forma corporis, passibilis erat » (1). Non habuit ergo Christus hanc impassibilitatem animae et corporis et quidem ex dispensatione divina ad finem incarnationis absolvendum. Quaeritur nunc an Christus meruerit ista duo et quomodo.

*Omnes sustinent, Christum tum impassibilitatem animae, tum glorificationem corporis vere meruisse.* Et hoc videtur esse de fide, cum in S. Scriptura evidenter contineatur (2). Nec melius hanc thesim probare possumus, quam afferendo argumenta S. Doctoris: « Ad meritum, secundum quod Theologi de eo loquuntur, in ordine ad ea, quae sunt bona simpliciter, quatuor requiruntur, quantum ad id, quod aliquis mereri dicitur: *primum* est, quod illud sit de pertinentibus ad beatitudinem. *Secundum* est, quod illud sit *non habitum*, quod per meritum acquiritur reddendum iustitia mediante. *Tertium* est, quod illud sit *non debitum*, quod merendo quis sibi debitum facit. *Quartum* quod id, quod quis mereri dicitur, sequatur ad minus ordine naturae ad ipsum meritum. Et ideo gratia, quod est merendi principium et alia naturalia, quae exiguntur ad meritum, sub merito non cadunt ». Hae autem quatuor conditiones in Christo quantum ad immortalitatem corporis inveniuntur. Pertinent enim haec ad beatitudinem *completam*. Nec durante vita sua Christus erat in eius actuali possessione, nec erant debita naturae humanae Christi in se consideratae (3), nec glorificatio animae et corporis est de iis, quae ad merendum exiguntur (4). Potuit ergo istam immortalitatem mereri. Quantum ad animam specialiter notandum est, quod « impassibilitas animae ad gloriam pertinet et Christus gloriam animae inquantum est forma corporis non habuit a principio suae conceptionis, quia corpus passibile fuit; quamvis haberet animam gloriosam quantum ad operationem, qua Deo fruebatur » (5). Ideo potuit mereri hanc impassibilitatem animae.

Seu breviter: qui est in statu merendi, potest mereri illud, quod ei deest. Atqui Christus durante vita sua erat in statu merendi, cum omnes conditiones ad meritum in ipso inveniantur, et impassibilitas animae et gloria corporis ei deerant. Ergo potuit illas mereri et de facto meruit.

Nec vis argumenti infirmatur per hoc, quod actio meritoria Christi erat multo perfectior, quam hoc praemium, scilicet impassibilitas animae

---

(1) 29, de verit., a. 6 ad 4. — (2) LUC., 24, 26; AD PHIL., 2, 6 seq.; AD HEBR., 2, 9. etc. Hoc *de fide* esse Theologi communiter admittunt, etiam contra Calvinum. Cf. MEDINA, loc. c. secunda dubitatio; GREG. DE VALENTIA, qu. 19. punct. 3 et omnes. — (3) In III. Sent. dist. 18. qu. 1. a. 4. qu<sup>a</sup>. 1. — (4) III. p. qu. 49. a. 6 ad 1. — (5) In III Sent. l. c. qu<sup>a</sup>. 2.

et gloria corporis. Quia haec praemia considerantur ut pertinentia ad statum beatitudinis, et sub hoc respectu sunt quodammodo meliora, quam actio meritoria Christi, inquantum ista pertinet ad statum viatoris (1). Et insuper non est necessarium, ut praemium sit simpliciter perfectius, quam meritum, sufficit ut sit secundum quid melius. Sic augmentum gratiae vel virtutum *in se* potest esse minoris perfectionis, quam gratia, quae per actionem hoc augmentum meretur, tamen consideratum formaliter ut augmentum, ergo ut quid unum cum habitu gratiae, est quid simpliciter melius, quam praecedens gratia et actio, qua merebatur augmentum.

71. Oppones tamen: impassibilitas animae et gloria corporis debebatur Christo, ut quasi proprietas naturalis ex ipsa visione et fruitione beata. Ergo non poterat cadere sub merito Christi. Insuper si illas meruisset, statim a principio conceptionis eas habuisset, et consequenter superfluum fuisset iterum mereri illas. Respondetur incipiendo a posteriori parte obiectionis: « Nihil prohibet idem esse alicuius ex diversis causis; et secundum hoc Christus gloriam immortalitatis, quam meruit in primo instanti conceptionis, potuit etiam posterioribus actibus et passionibus mereri, non quidem ut esset ei magis debita, sed ut sibi ex pluribus causis deberetur » (2). Verum est ergo Christum iam prius haec dona vere meruisse, tamen specialiter ea per passionem suam per modum cuiusdam recompensationis acquisivit, quia iustum erat, ut qui ex charitate passioni se subiiciebat, reciperet recompensationem in gloria secundum ea, in quibus passus est, ergo secundum animam et corpus (3).

Prima vero pars difficultatis iam sufficienter explicata fuerat superius, agendo de Christo viatore. Ut enim S. Doctor dicit, redundantia gloriae ex anima ad corpus dependet ab ordinatione divina secundum congruentiam meritorum. Secundum cursum communem anima in visione et fruitione beata existens connaturaliter tamquam forma communicat suam gloriam etiam toti composito, ita ut corpus reddatur gloriosum et immortale. In Christo tamen exceptionaliter propter finem incarnationis per passionem et mortem adimplendum gloria retinebatur in sola superiori parte animae. Ita, quod *de facto, Christo durante vita sua gloria corporis non debebatur.*

Quando ergo dicitur, quod haec gloria corporis est proprietas ipsius visionis beatificae, distinguere oportet inter proprietatem metaphysicam et physicam. Gloria ergo corporis non est metaphysica, sed tantum physica proprietas, cuius tamen actualis collatio a voluntate Dei depen-

(1) Ibid. qu<sup>a</sup>. 1, ad 2. — (2) III. p. qu. 34. a. 3. ad 3. — (3) III. p. qu. 49. a. 6 ad 2.

det, qui ex causis superioribus, illam redundantiam retinere potest in parte superiori animae. Et sic poterat ordinare, ut eadem glorificatio caderet sub merito istius personae, quamvis simpliciter, quasi in signo priori, ei connaturaliter debebatur. Opere igitur redemptionis completo gloria et immortalitas dupliciter debebantur Christo: primo, ratione connaturalitatis redundantiae ex anima beata in corpus; et secundo, ratione meriti, quo ius acquisivit ad illas.

« Anima Christi, dicit S. Doctor, a principio suae conceptionis fuit gloriosa per fruitionem divinitatis perfectam. Est autem dispensative factum, ut ad anima gloria non redundaret in corpus, ad hoc quod mysterium nostrae redemptionis sua passione impleret. Et ideo peracto hoc mysterio passionis et mortis Christi, statim anima in corpus in resurrectione resumptum suam gloriam derivavit, et ita factum est corpus illud gloriosum » (1). Simul tamen et eadem gloria sub merito cadere poterat, quia revera tempore vitae suae Christus illa carebat. « Nihil prohibet unum et idem deberi alicui ex causis diversis: sicut gloria corporis resurgentis debita fuit Christo non solum propter congruentiam Divinitatis et propter gloriam animae, sed etiam ex merito humilitatis passionis » (2).

Argues nihilominus: saltem privatio immortalitatis animae et glorificationis corporis fuisset in Christo durante vita sua poena quaedam. Privare enim aliquem iure sibi debito, est poena. Quod non videtur in Christo admittendum. Respondetur: nullo modo ista privatio potest vocari poena. Ad rationem enim poenae requiritur ut sit contra voluntatem. Humana autem natura Christi in primo instanti conceptionis perfectissimum usum rationem habens, voluntarie et ex charitate erga Patrem et nos assumpsit naturam humanam cum defectibus, ergo animam passibilem et corpus mortale (3). Voluntarie autem et ex amore superioris boni renuntiare alicui minori bono non est poena, sed magna perfectio. Cum ergo ex privatione glorificationis corporis infinita bona toti generi humano provenerant et honor Patris per passionem et mortem Filii eius cumulatissime restitutus fuerat, et insuper eadem privatio ad maximam glorificationem ipsius Christi perducebat, nulla imperfectio privativa erat pro Christo tempore vitae suae carere impassibilitate animae et gloria corporis sui. Non est ergo dicendum hanc conditionem Christi durante vita sua fuisse statum violentiae (4). Id enim quod ab

---

(1) III. p. qu. 54. a. 3. — (2) Ib. qu. 59. a. 3. Cf. *Compend. theol.* c. 237. — (3) III. p. qu. 14. a. 2. 3. — (4) Sicut SCHMID, *Quaest. selectae*, p. 460 utitur hoc termino.



auctore naturae in natura fit, nullo modo est violentum (1). Nec ergo illud quod in ordine gratiae Deus operatur; et hoc eo minus, cum voluntas humana superior Christi semper erat conformis voluntati Divinitatis etiam in voluto materiali (2).

72. Singularem sententiam in hac quaestione defendit Scotus. Cum ex gloria animae necessario sequatur gloria corporis, Christus non potuit, dicit ipse, directe et immediate mereri impassibilitatem et immortalitatem. Meruit ergo illas indirecte, merendo amotionem impimenti, propter quod gloria animae non redundabat in inferiorem portionem animae et in corpus, ut Scotus loquitur (3). Quid sit istud impedimentum, Scotus non clare explicat. Sed vix potest aliud quid sub hoc impedimento intelligi, quam negatio concursus divini pro descensu gloriae ex superiori parte animae in inferiorem. Qui ergo meretur, ut negatio concursus cesset, seu positive loquendo, ut Deus iterum concurrat ad redundantiam praedictam, recte glorificationem inferioris partis indirecte mereri dicitur.

Haec opinio tamen merito communiter reiicitur. Iam enim explicatum fuit, qua necessitate gloria inferioris portionis sequatur ex beatitudine animae. Ergo dicimus, Christum directe meruisse illam gloriam in parte inferiori. Illud enim directe et per se meretur, quod ab agente intenditur et a praemiantе intuitu operis confertur. Atqui Christus merendo intendit glorificationem suae portionis inferioris et Deus istam ei confert intuitu operis eius. Ergo hanc glorificationem directe et proprie Christus merebatur. Non est ergo verum, quod glorificatio corporis sequatur absque omni operatione positiva ex parte Christi. Constat enim illam a Deo de facto collatam fuisse Christo *ut mercedem*, ergo *intuitu operis*, specialiter in sua passione praestiti. Ideo ergo Deus removet impedimentum redundantiae in partem inferiorem, *quia* Christus meruit directe ipsam impassibilitatem animae et gloriam corporis.

Ex parte igitur ipsius Dei quoad glorificationem completam Christi duae actiones moraliter distinctae admittendae sunt. Prima actione simpliciter elevavit animam Christi secundum rationem superiorem ad contemplandam et fruendam divinam essentiam. Haec tamen gloria, propter expressam voluntatem Dei, non redundabat in partem inferiorem. Ad hoc ergo, ut ista beatitudo communicetur animae ut est actus corporis et ipsi corpori, requiritur alia actio Dei, qua confert istam glorifica-

(1) Cf. 6 de pot. a. 1. ad 17; 13 de verit. a. 1. ad 2 et 3; I. p. qu. 105. a. 6. ad 1. —

(2) III. p. qu. 18. a. 5. et 6, et CAIETANUM in h. a. — (3) *In III. Sent. dist. 18. quaest. unica*. Vid. H. DE MONTEFORTINO, *J. D. Scoti Summa theol.*, t. 5, qu. 19. a. 3, rursus 2<sup>o</sup>.

tionem in parte inferiori ut *praemium* ipsorum meritorum Christi. Conferre gloriam animae *simpliciter*, et conferre gloriam in parte inferiori *ut praemium pro merito*, sunt duae actiones moraliter distinctae(1). Nisi ergo sit lis in verbo, quod apud Doctorem subtilem saepius accidit, dicendum est, ipsum confundere *conditionem sine qua non cum obiecto directo meriti*. Iustus merendo augmentum gratiae vel gloriam aeternam, meretur et actionem Dei, qua in nobis gratiam efficienter auget aut gloriam actualiter confert. Ex hoc autem ad summum sequitur, actionem divinam cadere per accidens, ex consequenti seu ut conditionem sine qua non sub merito, minime autem directe et ex intentione agentis.

Concludamus igitur istam quaestionem de obiecto meriti Christi verbis S. Doctoris: « Mereri est facere aliquid sibi debitum. Hoc autem contingit tribus modis: *uno modo*, quando aliquis facit de *non debito debitum*, sicut cum aliquis primo motu charitatis meretur vitam aeternam, faciens eam debitam sibi, quae prius ei debita non erat. *Alio modo*, quod erat *minus debitum faciendo sibi magis debitum*, quod contingit in eo, in quo charitas augetur. *Tertio* contingit, quando aliquid quod *est uno modo debitum sibi, facit alio modo debitum sibi*, sicut puer baptizatus, cui debetur vita aeterna ex habitu gratiae in baptismo infusae, quando usum liberi arbitrii habere incipit, facit sibi debitam eam ex actu. Primo igitur modo Christus meruit in primo instanti suae conceptionis claritatem corporis », quae quidem non debebatur ei ex conditione suae naturae in se consideratae, neque consequebatur necessitate ex unione hypostatica, sicut gloria fruitionis. Debitum vero antecedens redundantiae, scil. gloriae ex anima in corpus, fuit ex ordinatione divina in Christo suspensum ad finem incarnationis obtinendum. Secundo modo mereri Christus non potuit, quia eius charitas non est augmentata. « Tertio modo meruit in omnibus actibus suis port primum instans suae conceptionis » et quidem tum sibi quam nobis, « quia fecit sibi debitum aliquibus actibus, quod prius sibi aliis actibus debebatur » (2).

Dupliciter ergo Christus impassibilitatem animae et gloriam corporis merebatur: merendo id, quod sibi, sub aliquo respectu saltem, non debebatur, et pluribus actibus illas merendo, ut « quod sibi primo uno modo debebatur, postea alio modo sibi debetur » (3).

---

(1) De his rationibus vid. MEDINA, l. c. qui omnia argumenta contraria solvit; SALMANTICENSES disp. 38. dub. 7. § 1. — (2) In III. Sent. l. c. a. 5. — (3) Ib. ad 1.

## ARTICULUS SEXTUS.

### DE VALORE THEOLOGICO DOCTRINAE DE EXISTENTIA VISIONIS BEATIFICAE IN ANIMA CHRISTI.

Antequam pensum nostrum absolvamus, superest, ut *de valore theologico* thesis nostrae, sc. existentiae scientiae beatæ in anima Christi durante tota vita sua, pauca dicamus.

#### § 1. - Valor argumentorum nostrorum.

73. Sequentia ex toto decursu nostrae dissertationis constare videntur:

a) Ex Sacra Scriptura existentia scientiae beatæ Christi sufficienter probatur, imo et Scholastici, ut vidimus, ex aliquibus textibus eruunt aut confirmant praesentem doctrinam.

b) Apud Sanctos Patres nihil contra doctrinam traditionalem positive invenitur, imo saltem implicite agnoscunt scientiam beatam, cum docent Christum etiam ut hominem nihil ignorare et cum omnem defectum gratiae et veritatis a Christo removere intendunt, nec in illo verum profectum in gratia et cognitione agnoscunt. Imo non pauca aperta testimonia adsunt, quae vix aliter quam de visione essentiae divinae intelligi possunt.

c) Rationes theologicae a nobis decursu huius disputationis allatae sunt tam graves, sicut vix in alia materia proprie theologica habentur.

Nolumus tamen affirmare, omnia et singula argumenta a nobis proposita aequalem vim probationis habere. Ex hoc tamen non licet deducere, totam nostram argumentationem esse tantum ex congruentia, quae admittit etiam contrarium. Nam quaedam rationes rem directe demonstrant, ut illa ex filiatione naturali, vel ex testimonio oculato necessario requisito ad perfectionem fidei desumpta, ita ut, secundum principia theologica, quaestio aliter non possit resolvi. Sed, ut optime observat Melchior Cano: « etiam in ceteris quoque Theologis, in summis Ecclesiae Pontificibus, in Conciliis tandem argumenta invenias, quae suadeant quidem, non cogant; ac certis aliis exploratisque permixta, non modo totum disputationis corpus exornent, verum etiam confirment. Probabilia igitur argumenta necessariis adiuncta, tantum abest ut reprehendenda sint, ut sint etiam commendanda » (1).

De argumentis item de congruentia aliter et aliter est iudicandum in Theologia et aliter in aliis disciplinis. In hac enim Scientia sacra

---

(1) MELCH. CANO, *Loc. theol.*, l. 12, c. 11.



« quaedam sunt eiusmodo, prosequitur Cano, ut etiam si non extitisset ea res, quae probanda sumitur, nihil tamen in consentaneum emergeret. Ut cum Theologi ostendunt, decuisse ut Deus ad reparandum humanum genus carnem sumeret; utque ex divinis personis Filius is esset, decuisse, caeteraque id plurima. Quae decentia fuisse vel maxime Theologus probat quidem, sed quando alia Deus remedia peccato nostro parasset, quae immunera sine dubio potuit, nullum rationis incommodum, nihil Deo indecorum haberetur. Talia vero argumenta nil profecto in Theologia demonstrant, sed solum explicant, id quod fide credimus, congruentissimum Deo nobisque fuisse. Altera argumenta sunt, quae ita monstrant quicquam consentaneum esse, ut nisi res sic habeat, aliquid semper emergat, quod nullo modo aut divinae naturae, aut rationi humanae consentiens videatur. Ut Divam Virginem intactam fuisse post partum, Scriptura Sacra in sensu litterali nusquam forsitan edocuit. Id tradit aperte, in conceptu et partu virginem extitisse. Sed quoniam indecens Virgini erat, ut integritatem tam singulari et miraculo et mysterio conservatam ipsa postea volens, ut dicitur, et prudens labefaceret, et quae praeter naturae ordinem incorrupta permanserat, eadem se exponeret corruptioni; adeo fidelium animis inhaesit perpetuae huius virginitatis firma sententia, ut etiam si nulla fuisset apostolica traditio, ea tamen ratio esset idonea ad faciendam fidem iis, qui non ad contentionem informati, sed ad disciplinam sunt vel mediocriter instituti. Nec aliter ego puto, in praesenti quaestione (de visione beata Christi) philosophandum » (1).

Ita negatio scientiae beatae in Christo esset adeo indigna Verbi sapientiae et providentiae, ut, supposito recto modo cogitandi de Incarnatione, nullomodo verosimilis apparere posset.

## § 2. - Auctoritas Theologorum in Scientia sacra.

74. Quamvis autem probationes in huius tractatus decursu expositae sufficienter convincant intellectum de veritate thesisi nostrae, nihilominus lectoribus nostris argumentum theologice omnino certum afferre nobis incumbit, ut et reliquum minimi dubii circa firmitatem doctrinae de existentia scientiae beatae in Christo de medio tollatur. Propter rationem formalem ipsius Theologiae, « argumentari ex auctoritate est maxime proprium huius doctrinae, eo quod principia huius doctrinae per revelationem habentur » (2). Et « licet locus ab auctoritate, quae fundatur

---

(1) Ibid. — (2) I. p. qu. 1. a. 8 ad 2.

super ratione humana, sit infirmissimus, locus tamen ab auctoritate, quae fundatur super revelatione divina, est efficacissimus » (1).

Fontes autem ex quibus Theologus argumenta sua desumit, *loci theologici* communiter appellantur et nihil aliud sunt, quam « domicilia omnium argumentorum theologicorum, ex quibus Theologi omnes suas argumentationes sive ad confirmandum sive ad refellendum inveniunt » (2). Isti loci theologici vel continent et nobis pandunt veritatem revelatam, vel nobis propositam ulterius explicant, defendunt et evolvunt. Ad primum genus duo loci pertinent, sc. Sacra Scriptura et Traditio divina, ad secundum vero revocantur alii, inter quos enumeratur *auctoritas Theologorum* (3).

« Theologi autem illi vocantur, qui nomine et mandato Ecclesiae eiusque spiritu et mente sacram scientiam docent » et « qui de Deo rebusque divinis apte, prudenter, docte e literis institutisque sacris ratiocinantur » (4). Theologia vero catholica est scientifica explicatio doctrinae revelatae nobis ab Ecclesia propositae. Haec igitur disciplina sensum et fidem Ecclesiae repraesentat et Ecclesia illa utitur ad defendendam, probandam et penitus examinandam et evolvendam veritatem ipsam revelatam.

Ideoque auctoritas Theologorum in sacra scientia, sicut et auctoritas SS. Patrum maximi habenda est, nec ab ea deflectere licet.

Non esset ergo rectus modus theologicas quaestiones tractandi, si quis abstrahere vellet a communi et meliori sententia Theologorum et proprias vias aggrederetur in investigatione veritatum supernaturalium. Etenim, ut iterum M. Cano affirmat « ex auctoritate omnium scholasticorum communi sententia, in re quidem gravi, usque adeo probabilia sumuntur argumenta, ut illis refragari *temerarium sit* » (5). Et iure quidem. Theologi enim sub auctoritate et directione Ecclesiae veritates explicant. Qui ergo illorum communi sententiae refragatur, ipsi auctoritati Ecclesiae derogare creditur.

Sufficiat in memoriam revocare verba Pii IX ad A. E. Monaco-Frisingensem d. d. 21 Decembris 1863, quibus expresse declarat, quod per opinionem falsam contra scholasticos Doctores, qui ante omnia chorum Theologorum formant, « ipsius Ecclesiae auctoritas in discrimen vocatur », siquidem Ecclesia ipsa principiis horum Doctorum, communi

---

(1) Ibid. ad 3. — (2) M. CANO, lib. 1. c. ult. — (3) I. BERTHIER, *Tractatus de locis theologicis*, 1888, proleg. n. 5. — (4) M. CANO, l. 8. c. 1. — (5) L. c., c. 4.

omnium catholicarum scholarum consensu sancitis, scientiam theologiam proponit (1).

Et si iam temerarium est communem sententiam Theologorum in re gravi relinquere, eo certe periculosius erit doctrinam eorum tunc contemnere, *quando aliquid ad fidem et mores pertinere unanimiter pronuntiant*.

Ubi notandum est, hic non agi de illis propositionibus, quae communiter *conclusiones theologicae in proprio sensu* nominantur, quae sc. versantur circa veritates virtualiter, vel connexive in suis principiis revelatas et quas intellectus noster per *discursum verum et illativum*, ergo ope luminis rationis naturalis, sub influxu tamen revelationis, deducit. Istae enim conclusiones vix vere revelatae nominari possunt et inter ipsos Theologos acriter disputatur, an possint esse obiectum definitionis dogmaticae.

Nos vero hic loquimur de illis veritatibus, quas Theologi vel evidenter in fontibus revelationis contineri dicunt, et ideo immediate et explicite sunt revelatae, vel quas in deposito revelationis inesse ope discursus pure explicativi, ergo minus proprie dicti, inveniunt, et ideo implicite in alia, scilicet formaliter revelata, sed tamen proprie revelatae dicuntur (2). Sic v. gr. infallibilitas Romani Pontificis explicite his verbis in Sacra Scriptura non invenitur; evidenter continetur tamen in veritate formaliter revelata de eius suprema potestate in universam Ecclesiam, ideoque erat veritas simpliciter revelata, ut patet, etiam ante definitionem Concilii Vaticani. Non enim Ecclesia dogmata definiendo novas veritates revelatas *facit*, sed tantum illas revelatas esse *solemniter, ex officio et definitive declarat*. Discursus qui hic ex parte rationis intercedit, est improprie dictus, qui et *explicativus* nominatur.

Quando ergo Theologi universi, i. e. moraliter omnes et meliores, aliquid ad fidem et mores pertinere affirmant, auctoritati eorum cedendum est, et *doctrina eorum ut theologice certa est tenenda*. En quomodo hoc explicat M. Cano, omnium iudicio a partium studio eo magis alienus, cum et vitia Scholae publice castigare non omisit: « *Concordem omnium Theologorum Scholae de fide aut moribus sententiam contradicere, si haereticum non est, at haeresi proximum est* ». Rationem huius asserti sequentibus verbis affert: « nullum dogma reperietur, quod eadem mente

---

(1) DENZINGER, n. 1680. — (2) Vid. de hac quaestione R. M. SCHULTES, *Introductio in Historiam dogmatum*, p. 166, 184, 192 sequ. De eadem re plurimis in suis scriptis et ultimo in suo opere in 2 vol. tractat F. MARIN-SOLA, *L'évolution homogène du dogme catholique*, 2<sup>e</sup> édit., 1924.



oreque scholastici (- i. e. Theologi -) omnes certo ac firmiter asseruerint, quin idem in universum Ecclesia teneat, eorum auctoritate mota. ... Adde quod nullum tam proprium Scholae decretum est, quod vel ex Sacris Litteris vel ex Apostolorum traditione vel ex Conciliorum aut Pontificum definitionibus non habeat certam originem. Ita qui Scholae decreta refutarunt, hi semper inventi sunt et fontem unde manant, repudiassent. Atque, ut uno verbo dicam, nemo qui in catholicis habeatur, omnes sine discrimine Theologos expolit. Quod abunde satis magnum argumentum est, sine fidei discrimine huiusmodi scholae placita negari non posse ».

« Praeterea, prosequitur idem eximius auctor, si qua in quaestione universi Theologi eadem inter se concinunt, profecto si in eo errant, Ecclesiam item errandi periculo exponunt. Sive enim qui confessiones audiunt, sive qui ad populum habent conciones, utrique plebem instituunt, ut a Theologis acceperunt. Ita fit ut Ecclesia eorum in fide communem errorem dissimulando, Christifideles suo silentio deciperet... Atqui Deus ipse si Theologorum omnium errorem non aperiret, in necessariis christiano populo deesset. Quid enim facturum est populus imperitus, nisi eos sequi, quos pro illo tempore ecclesiasticae doctrinae magistros accepit? An post haec omnia Scholae Theologia contemnenda est? Crederem, nisi eius auctoritate Ecclesia res plurimas definisset... Id quoniam constat inter omnes, quibus vel Conciliorum gesta vel negotia cognitionis fidei sunt cognita, fateamur necesse est, doctores scholasticos simul omnes in fide et moribus errare non posse. Praeterea, cum Dominus dixit "qui vos audit, me audit, et qui vos spernit, me spernit", non modo ad primos Theologos, hoc est, Apostolos verba illa referebat, sed ad Doctores etiam in Ecclesia futuros, quando pascendae essent oves in scientia et doctrina. Quemadmodum igitur qui Theologos Christo succedentes contemnebat, Christum is etiam Dominum contemnebat, ita qui Theologos iuniores antiquis succedentes despiciat, hic Christum quoque ipsum despiciat necesse est » (1).

Hoc idem et alii graves Theologi docent. Consensus universalis et constans Theologorum, non in simplici opinione aliqua, sed in firma et rata sententia ab illis proposita, scribit Scheeben, modo analogo ad consensum Patrum, est verum signum certum, aliquam doctrinam uno vel alio sensu veritatem catholicam continere. Si ergo Theologi universim affirmant aliquid esse *dogma fidei*, hoc ita esse indubium est. Et si omnes conveniunt aliquam propositionem non posse in dubium vocari

---

(1) Loc. cit., lib. 8, cap. 4.

sine censura, confitendum est illam uno vel alio sensu *ad veritatem catholicam* pertinere. Quando vero Theologi in eo tantum consentiunt, quod aliqua doctrina est certa et sufficienter probata, tunc negatio talis sententiae *temeraria* dicenda est (1).

Merito igitur concludit Chr. Pesch.: « sicut cum Ecclesia sentit, qui doctrinam Scholasticorum (- i. e. Theologorum in sensu explicato -) sequitur, ita cum haereticis sentit, qui eorum doctrinam impugnat » (2). Error igitur antiquorum Protestantium, sicut et omnium temporum novatorum non minus quam modernistarum diversi gradus et coloris proprie in hoc consistit, quod vim et auctoritatem locorum theologicorum ignorare posse autumant et specialiter Theologorum doctrinas communiter in Ecclesia receptas vilipendunt aut simpliciter negligunt eaque omnia, quae non sunt dogmata solemniter definita, ut campum liberum disputationis considerant (3).

### § 3. - Unanimis consensus Doctorum et Theologorum in praesenti quaestione.

75. Applicando haec ad materiam nostrae disputationis, ante omnia est *factum evidens historicum*, quod toto tempore a saeculo XII elapso Theologi catholici uno ore expresse defendunt thesim de visione beata Christi. Unanimiter, dico, quia inter istos Doctores inveniuntur viri ex omnibus scholis, ut sunt Nominalistae, Realistae, Thomistae, Scotistae, Augustiniani, Suareziani et Molinistae, qui quandoque invicem acriter impugnare solent; viri, ex omnibus linguis, nationibus, ordinibus religiosi et ex clero saeculari, - et omnes sunt concordantes in admittenda hac praerogativa Christi (4).

In quo duo notanda sunt. *Primo*, quod Doctores maiores thesim quasi theologicè *per se notam* considerant nec multis argumentis directis illam probare intendunt. Ita commentatores Magistri Sententiarum usque ad Gu. Estium († 1613), ultimum expositorum Petri Lombardi, qui scientiam beatam simpliciter acceptat et adiungit, hac scientia Christus vidit

---

(1) *Handbuch der Kath. Dogmatik*, t. 1, p. 175-76. Eisdem fere conclusiones statuit et probat GOTTI, *Theol. dogm. schol.*, t. 1, tract. 1, qu. 3, dub. 8. - Vid. de eadem materia V. SCHAEZLER, *Introductio in S. Theol.*, ed. ab Episc. TH. ESSER, 1882, p. 219; V. DE GROOT, *Summa de Ecclesia*<sup>3</sup>, p. 803; I. BERTHIER, l. c., p. 394; I. KLEUTGEN, *Die Theologie der Vorzeit*, tom. 1. p. 115. — (2) *Institut. propaed.*<sup>5</sup>, p. 421. — (3) PIUS X, in *Encycl. Pascendi*, edit. Herder, p. 90; MELCH. CANO, lib. 8, c. 1; A. M. WEISS, *Lebens u. Gewissensfragen*, 2 vol. p. 220 sequ.; A. STRAUB, *De Ecclesia Christi*, vol. 2. p. 243. — (4) Cfr. GRABER, op. cit. p. 31; KWIATKOWSKI, o. c. p. 95.

res in Verbo eo perfectius, « quanto anima illa Deo personaliter unita maiorem gratiae abundantiam prae caeteris accepit » (1).

Hoc eo maioris momenti esse videtur, cum in aliis quaestionibus argumenta numerosa pro et contra a Doctoribus afferri solent, etiam in quaestionibus evidenter ad fidem pertinentibus. Saltem ergo deducitur ex hoc, Theologos simpliciter persuasos esse de exsistentia scientiae beatae in Christo.

*Secundo*, aequè certum est, Doctores difficultates contra thesim praesentem sufficienter cognovisse, ut patet ex scriptis non solum S. Thomae, sed et aliorum, ut v. gr. Doctoris subtilis. Imo Melchior Cano omnia in contrarium allata argumenta diligenter examinat et solvit. Et non obstantibus omnibus difficultatibus in contrarium, quarum plures etiam decursu huius dissertationis directe et indirecte expeditae fuerunt, Theologi firmiter et firmissime sustinent doctrinam istam (2). Hoc autem vix aliter explicari potest, quam quod Theologi doctrinam ut indubitatam considerabant, a qua ipsis recedere nefas fuisset. Secundum ergo principia super valorem auctoritatis Theologorum prius exposita, thesis nostra est iam ex hoc capite *ut theologicè certa* tenenda et contraria ut *temeraria* considerata. Ideo M. Cano confitetur, cum *omnes* Theologi definiant, Christum ab instanti conceptionis Dei essentiam vidisse, iam ex hac ratione probata et satis firma habenda est (3).

Magis igitur valet *theologicè loquendo* in hac materia theologica unanimis consensus Doctorum probatorum, quam eorum argumenta (4). « Nam consensus Theologorum ostendit, hanc fuisse persuasionem Ecclesiae, quae falli non potest » (5).

Nec ullo modo infirmare potest rei gravitatem dissensio quorundam auctorum praecedentibus temporibus, ex quibus plures in principio huius commentarii nominavimus. Auctoritatem enim in Theologia non quilibet Theologiae magister aut de rebus theologicis scriptor sibi vindicare potest, sed solum illi, qui ad mentem S. Matris Ecclesiae et in spiritu Sacrae Traditionis et ab Ecclesia approbatorum virorum sacram scientiam colunt, explicant ac defendunt. Si enim quilibet auctor placita propria sequens sufficeret, ut consensus theologicus interruptus censeatur, vix unquam quid in Ecclesia certum ac ratum teneri possit. Theologus enim in sua inquisitione *methodo theologica* procedere debet, sicut mathematicus *methodo mathematica*, historicus profanus *historica*, cultor scientiae naturalis *experimentalis*, ut patet. Theologus ergo ex locis

---

(1) *In III. Sent. dist. 14 § 1.* — (2) HEINRICH-GUTBERLET, o. c. p. 739. — (3) L. c. lib. 12. c. 13. — (4) HEINRICH, *ibid.* p. 737. — (5) PESCH, op. cit., pag. 143.



theologicis argumenta sua desumere obligatur et non potest istos negligere, quin principiis suae scientiae infidelis inveniatur et desinat esse Theologus. Ideo ergo et ei « dissensus a communi sententia Doctorum in rebus fidei ( - i. e. in rebus ad doctrinam catholicam pertinentibus - ) illicitus censendus est » (4). Ideo videmus, quod illi qui scientiam beatam Christo denegant, etsi esset quisque pro sua persona vir purae intentionis, non sunt auctores simpliciter ab Ecclesia approbati. Vel enim iam antecederet doctrinis peregrinis imbuti vel postea neologi inventi apparent, imo saepius et opera eorum ab auctoritate ecclesiastica censura notata fuerunt.

Sicut ergo praeteritis saeculis asserta Gallicanorum et Febronianorum quoad potestatem Papae nullum valorem contra universalem doctrinam Theologorum praetendere potuerant, ita nec modernorum quorundam opiniones arbitrariae infringere possunt unanimem consensum Doctorum in quaestione nostra.

76. Deinde, quod adhuc maioris momenti esse constat in hac materia de qua tractamus, *Theologi considerant scientiam beatam in Christo non ut sententiam liberam, a qua recedere pro libito liceret, sed ut doctrinam omnino certam, catholicam*, ex S. Scriptura haustam, in Traditione fundatam, ideoque contrariae opinioni censuras graves imponunt (2). Aliis verbis, existentia scientiae beatae in anima Christi non est conclusio theologica stricte illativa, ope scil. rationis humanae ex alia veritate revelata deducta, sed est veritas immediate vel saltem mediate revelata et discursus theologicus, quo haec doctrina a nobis cognoscitur, est simpliciter explicativus et declarativus.

Audiamus aliquorum iudicium de theologica veritate thesisi nostrae. Cardin. *Fr. Toletus* libenter agnoscit visionem beatam esse probatu difficilem, tamen sequentem conclusionem statuit: « Ab instanti Incarnationis anima Christi fuit beata... adeo, quod nec fuerit beatior, quam totam suam beatitudinem a principio habuisset. *Haec conclusio sine dubio est de fide, adeo ut contraria ab omnibus censeatur haeretica* ». Deinde probat thesim ex S. Scriptura et ex auctoritate omnium Scholasticorum « qui omnes, nullo refragante, id tenent, et talis consensus facit rem adeo certam, ut, non existente in oppositum alio testimonio gravi, *sit prorsus de fide* », et prosequitur argumenta ex S. S. Patribus et rationibus theologicis (3). - *B. Medina*, de caetero in propositionum censura sat mitis,

---

(1) EPISC. FR. EGGER, *Enchiridion Theolog. dogm.*,<sup>8</sup> p. 367. — (2) V. SCHAEZLER, in *Katholik*, 1872, p. 175 sequ.; KNABENBAUER, *Stimmen aus M. L.*, t. 16. 1879, p. 175 sequ. — (3) *In III. p. qu. 9. a. 2.*

expresse docet: « *haec sententia* (– sc. quod Christus a primo instanti conceptionis fuerit perfectus comprehensor –) *est conclusio fidei catholicae*... vide omnes Doctores scholasticos, qui uno ore et summa consensione amplectuntur istam sententiam, *quod non est leve argumentum Traditionis apostolicae* » (1). Sequuntur argumenta ex omni capite cum solutione difficultatum.

*Fr. Suarez*, abstinet a tam severa censura et dicit contrariam sententiam esse *temerariam* et addit: « haec censura est *mitissima* omnium quae dari potest. Existimo enim contrariam sententiam etiam *erroneam* et *haeresi proximam* esse, quia Scripturae testimonia adiunctis expositionibus et testimoniis Patrum et consensu Doctorum omnium catholicorum, sufficiunt ad hanc certitudinem praestandam » (2). – Cardin. *I. de Lugo* approbat hoc iudicium a Suarez prolatum et adiungit: « *hic est communis Ecclesiae sensus de Christo Domino* » (3).

*D. Petavius*, peritissimus in S. S. Patrum theologicis doctrinis, facile assentitur gravissimis ac doctissimis Theologis, qui licet *nondum* ad dogma fidei pertinere dicant hanc thesim, tamen *errori* et *haereticæ impietati proximam* esse sententiam, quae negaret Christum vidisse essentiam divinam et gaudio felicitatis eam attigisse. Et hoc specialiter probatum invenit in admirabili omnium christianorum Doctorum imperitorumque consensu, ita ut nemo hactenus bona fide christianus, i. e. catholicus scriptor extiterit, qui de Christo aliter existimaret. Imo quique rudis licet literarum et idiota de hoc interrogatus, in eodem sensu responderet. « Quae communis singulorum Ecclesiae membrorum professio illum esse totius corporis sensum certissime demonstrat » (4). Ideo talem admirabilem consensum de instinctu Spiritus Sancti provenire Petavio persuasum est.

Archiep. *D. Alvarez*, saepius decursu tractatus a nobis invocatus, distinguit inter existentiam visionis divinae essentiae ante passionem et mortem Christi, et dicit hoc esse *de fide*, et inter scientiam beatam a *principio suae conceptionis*, et credit *hoc non esse de fide*, ita ut negare illam esset haeresis. « Esset tamen *magna temeritas* negare, quod Christus a primo instanti conceptionis fuerit beatus. Ita dicit Palatius in 3, dist. 14, quamvis alii Theologi velint id esse *errorem et proximum haeresi* » (5). – Non est praetereundum iudicium *Salmanticense*, qui absque dubio magistri principales totius Theologiae posterioris temporis, specialiter Thomisticae, vocandi sunt. Declarant ergo primo, propositionem animam Christi

(1) *In III. p. qu. 34. a. 4.* — (2) Disp. 25. sect. 1. — (3) Disp. 29. n. 2. —

(4) *De inc.*, lib. 11, cap. 4. n. 8. — (5) Disp. 52. 2 et 3 concl.

habuisse visionem beatificam, esse *de fide*. Quantum ad quaestionem, an habuerit illam *a primo instanti suae conceptionis*, non solum affirmative respondent, ut per se patet, sed et adiungunt, oppositum esse temerarium, imo et *erroneum, haeresi proximum, parumque ab haeresi distare* (1).

Istis auctoribus adiunguntur Theologi hodierni probati, qui in manibus omnium versantur. Paucorum testimonia afferre sufficiat. *I. B. Heinrich-C. Gutberlet* dicit opinionem contrariam vix posse componi cum infallibilitate Ecclesiae, cum nostra doctrina a sex saeculis a Theologis scientifice et in praedicatione et in instructione populi generaliter traditur. Visio ergo beatifica consideranda est ut *doctrina revelata* (2). *M. Scheeben* nominat eandem doctrinam simpliciter certam, de qua dubitare non licet (3). Episc. *L. Janssens* accedit iudicio Petavii supra transcripti, *quod ex unanimi traditione catholica vim suam repetit* (4). Eodem modo loquitur Cardin. *I. Katschthaler*, citando similiter verba Petavii (5). Episcop. *Fr. Egger* approbat iudicium a Suarez et a Petavio pronuntiatum et subdit: « Magisterium ordinarium Ecclesiae doctrinam propositam omnino certam reddit. Theologi enim aequae ac simplices fideles unanimi consensu inde a saec. 12. vigente animae Christi in unitate personae Deo coniunctae talem cognitionem sui ipsius adscripserunt » (6). *H. M. Mancini* dicit: *Certissime tenendum est scientiam beatam Christum habuisse ab initio suae conceptionis* (7). *A. Tanqueray*, iudicium a Suarez pronuntiatum approbat (8). *C. v. Schaezler*, affirmat Theologos thesim de visione beata « *e documentis divinae revelationis*, licet ibi expresse non legatur, *unanimitur colligunt* » (9). *H. Hurter* citat censuram a Petavio latam et sententiam contrariam *temerariam* nominat (10). *Fr. Diekamp* doctrinam traditionalem *sententiam certam* esse scribit (11). *B. Jungmann* *certissimum* esse dicit hanc scientiam, sicut et infusam et acquisitam, excellentissime fuisse in Christo ab initio creationis, sicut omnes Doctores catholici consentiunt (12). Cardin. *L. Billot* hanc scientiam Christo in esse dicit « sicut *certissime* constat apud omnes Theologos » et probat thesim ex S. Scriptura (13). Scotista *Parth. Minges* concors est omnibus aliis auctoribus in admittenda et defen-

---

(1) Disp. 17, dub. 4, § 1. — (2) *Dogm. Theologie*, t. 7. p. 737: « so muss diese Lehre als *Offenbarungslehre* angesehen werden ». — (3) O. c. t. 3, p. 782. — (4) *De Deo homine* p. 1. pag. 412. — (5) *Theol. dogm.*, t. 2, p. 243. — (6) O. c. p. 367. — (7) *Theol. dogm.*, 1904, t. 3. p. 288. — (8) *Synopsis Theol. dogm., spec.*<sup>12</sup>. t. 1, p. 487. — (9) *Introductio*, etc., p. 221. — (10) *Theol. dogm. comp.*<sup>12</sup>, pars. alt. p. 460. — (11) *Kath. Dogm.*, t. 2<sup>3.5</sup>, p. 254. — (12) *Instit. theol. dogm.*<sup>5</sup>, de *Verbo incarn.*, p. 203. — (13) *De Verbo inc.*<sup>4</sup>, p. 211.



denda thesi de visione beata (1). Archiepisc. A. Lépicier contrariam sententiam *fidei refragari affirmat* (2). A. Schütz, eandem doctrinam *theologicè certam* vocat (3). F. A. Stenstrup vero concludit: « Itaque iure nato fas esse catholico Theologo negamus recedere *a doctrina ad fidem spectante*, quae unanimi ac constanti Theologorum Scholae et scriptorum catholicorum consensu recepta fuit » (4).

#### § 4. - Thesis nostra continetur in revelatione et in fide Ecclesiae.

77. Non est igitur dubium, quod secundum Theologos auctoritatem habentes thesis nostra in deposito revelationis et in fide Ecclesiae revera continetur, etsi non adhuc ut dogma solemniter definitum, tamen ut doctrina communiter proposita (5). Nec ullomodo obstat huic asserto, nonnullos expositores S. Scripturae visionem beatam in anima Christi in Sacris Textibus vix invenire. - Etenim interpretatio S. Scripturae multipliciter fieri potest. Inter alia pure naturaliter, i. e. inspectis verbis et propositionibus, ut iacent, adhibitis mediis scientificis ordinis naturalis, ut philologia, archaeologia, historia ceterisque plus minusve utilibus imo et necessariis. Haec tamen methodus sola minime sufficit ad verum sensum S. Scripturae eruendum; imo Ecclesia in iuramento contra modernistas hoc expresse reprobatur. Et merito quidem. Alioquin sequeretur viros acatholicos et rationalistas, in saecularibus his disciplinis melius instructos, facilius et verius assequi sensum ipsius Verbi Dei scripti (6). Alia explicatio S. Scripturae fundatur super sensum Ecclesiae, quae est *columna viva et fundamentum veritatis*. Libri enim sacri, Spiritu Sancto inspirante conscripti, Deum habent auctorem et ut tales traditi sunt, non personis quibuslibet, sed ipsi Ecclesiae (7). Spiritus autem Sanctus docebit Ecclesiam et inducet illam in omnem veritatem, et suggeret ei omnia, quae Deus nobis sive formaliter et immediate, sive mediate et implicite, revelavit. Haec igitur explicatio revelationis sive in S. Scriptura sive in Traditione divina depositae fit authentice et definitive quidem ab auctoritate suprema ipsius Ecclesiae, quando nobis per Concilia generalia aut per Romanum Pontificem loquitur. Utitur insuper Ecclesia in expositione depositi revelationis etiam S. S. Patribus, Doctoribus et Theologis approbatis. Quanti

---

(1) *Compend. theol. dogm.*, p. 1. 1901, p. 187. — (2) *De inc. Verbi*, I. p., p. 404. — (3) *Summarium Theol. dogm.* p. 114. — (4) *De Verbo incarn.*, p. 1045. — (5) KLEUTGEN, op. cit. tom. 3. p. 282. — (6) Vid. Prop. damn. in Decr. *Lamentabili*, DENZINGER, nr. 2019. — (7) Ita Conc. Trid. et Vaticanum, DENZINGER, nr. 783, 1787.

valoris sit istorum interpretatio huius fontis revelationis, apparet ex forma iurisiurandi, qua promittimus, quod S. Scripturam iuxta eum sensum, quem tenuit et tenet S. M. Ecclesia admittimus nec eam unquam nisi iuxta unanimem consensum S. S. Patrum accipiemus et interpretabimur. Possumus adiungere, sine quod vim afferremus textui huius iuramenti, nos etiam obligatos esse in expositione Textus Sacri unanimem sensum Theologorum approbatorum prae oculis habere (1). Eadem enim est ratio quantum ad S. S. Patrum et Theologorum auctoritatem, ut ex ore ipsius Scheeben superius audivimus. Impossibile enim esse videtur (— nisi specialem Providentiam supernaturalem quoad sacram doctrinam in Ecclesia vigentem in dubium vocare velimus —), quod Theologi omnes et Doctores aliquid ut revelatum doceant, quod tale non esset.

Iam vero doctrinam de visione beata Christi Theologi in S. Scriptura inveniunt. Et inter alios S. Thomas, princeps Doctorum, probationem suam desumit ex verbis ipsius Salvatoris, ut v. gr. ex illis apud Ioan., 8, 55: *ego scio enim*, etc.

Similiter procedunt et alii Doctores, ut libros eorum legentibus patet. Imo et decursu huius tractatus nonnullos textus S. Scripturae in probationem allegimus. Nec dicatur illos textus *non clare* loqui de scientia beata et visiva, imo nec omnino evidenter de cognitione humana Christi. Etenim antequam Ecclesia aliquid definitive pronuntiet, semper potest dari locus dubitationis super sensum authenticum alicuius propositionis quoad veritates *non explicitis* verbis revelatas. Ita ante definitionem infallibilitatis quidam adhuc dubitabant, an verba: tu es Petrus, etc., vel: et tu aliquando conversus, etc., se extendant ad infallibilitatem personalem ipsius Romani Pontificis antecederet ad consensum Ecclesiae. Item ante definitionem immaculatae Conceptionis B. Virginis non omnes clare videbant in verbis: Ave, Maria, gratia plena, clare hoc dogma esse revelatum. Et si doctrina de universali mediatione B. Virginis aliquando definiatur, nobis omnino clare apparebit, hanc sententiam evidenter contineri v. gr. in dignitate maternitatis B. Virginis, vel in verbis Salvatoris ad Ioannem: ecce mater tua; quod nunc non omnes sine haesitatione accipiunt. Eo momento ergo, quo Ecclesia definit, si unquam hoc faciet, in Christo fuisse scientiam beatam, evidenter nobis patebit verus sensus verborum S. Scripturae et Traditionis,

---

(1) Vid. *Decisiones* CONC. TRID., DENZINGER, nr. 785, 995; CONC. VATIC. ib. nr. 1788; LEONIS XIII, in *Encycl. Prov. Deus*, ib. nr. 1946; PII X, in *Decr. Lamentabili*, ib. n. 2012, *Encycl. Pascendi*, ib. nr. 2100, *Iurament. c. mod.*, ib. nr. 2144; ad ultimum vid. R. M. SCHULTES, *Was beschwören wir im Antimodernisteneid?* 1911. p. 40 sequ.

quae Ecclesia authentice in sensu huius doctrinae interpretabitur. Lumen fidei in nobis existens se extendit connaturaliter ad omnia divinitus revelata et ab Ecclesia ad credendum proposita et sic connaturaliter iudicamus rem ita esse et non posse aliter esse.

78. Quod vero Ecclesia in sua fide teneat nostram thesim, praeter argumenta hucusque longius discussa, confirmatur ex decreto Concilii Provincialis Coloniensis 1860 celebrati et a Pio IX confirmati: « Fuisse in anima Christi... visionem beatorum, — dicit Concilium —, et quidem inde ab ortu, magno consensu docent Theologi. Et sane eximium scientiarum thesaurum ei largiendum esse praedixerat Propheta » (Is., II, 2, 3). Ideo et monet Synodus, ne quid indignum et inconveniens in hac materia doceatur (1).

Imo ipsamet Sedes Apostolica, postquam iam prius reprobaverat errores modernistarum quoad scientiam Christi et eius progressum intellectualem (2), tandem per decretum S. Officii declaravit propositionem sequentem: « non constat fuisse in anima Christi inter homines degentis scientiam, quam habent beati seu comprehensores », *tuto doceri non posse* (3).

Thesis ergo de existentia scientiae beatae in Christo a nullo Theologo catholico in dubium vocari potest. Et si nunc interrogas, qua certitudine haec sententia tenenda sit, prae oculis habitis, quae usque nunc disputavimus, respondetur, *doctrina, quae docet animam Christi statim a principio suae creationis habuisse scientiam beatam seu comprehensorum, est sine dubio catholica, contraria vero ad minus erronea, vel haeresim sapiens.*

Roma, 5, Via S. Vitale 15.

P. SADOČ SZABÓ, O. P.,

*Mag. in S. Theol.,*

*in Collegio Pontif. Angelico de Urbe Professor et Regens,  
ex Provincia Austr.-Hung.*

---

(1) *Collect. Lacens.*, t. 5, p. 303. — (2) Decr. *Lamentabili*, DENZINGER, nr. 2029, 2032, 2033, 2034, 2035. Vid. ad hos nros. FR. HEINER-G. STRANIERO, *La dottrina dei modernisti confutata*, 1914, p. 182 et sequ. — (3) DENZ., n. 2183.





## MATER DEI SITNE FIGURA ECCLESIAE QUAERITUR

---

### I.

Quaestionem de nexu, quo B. V. Maria cum Ecclesia Christi iungatur, perdifficilem esse cum theologorum tum Patrum dictis constat.

Quam rem a sacra theologia non esse alienam facile intelligitur, cum et ad integram doctrinam de secreto Incarnationis explanandam et ad ipsam constitutionem Ecclesiae explicandam attineat. Nec ratio audienda est eorum, qui quaestionem propositam a theologia speculatrice removere et ad mysticam deferre malunt, quia ad cultum Mariae tribuendum magis pertinere videtur. Etsi argumentum istud pietatem iuvare potest, tamen sobrie considerandum et profundius inquirendum sit oportet, ne theologiam relinquamus diminutam. In omnibus autem partibus sacrae doctrinae rerum analogia (1) necessario exquiritur, sine cuius intelligentia ratio ipsius fidei reddi nequit. Itaque quaestionem modo aggredimur, Mater Dei sitne Ecclesiae figura, qualis in sacris Literis exhiberi videtur. Sed ne res obscuretur vocibus, vis earum accuratius est distinguenda. Etenim nomen *figurae*, si metaphorice loquimur, rei imaginem vel quodcumque rei signum omnino indicat. Relatio autem Mariam inter et Ecclesiam specialis est, quae rationem signi generalem certe superat, quia oritur viribus naturam omnino transgredientibus, quare imago rectius vocatur (2). Quaerendum igitur, num Mater Dei sit Ecclesiae imago. Quae imago rem, cuius figura vel imago est, menti nostrae praesentem reddit; quod quomodo sit intelligendum, D. Thomas optime exposuit, cum diceret « repraesentare aliquid est similitudinem alicuius continere » (3). Quare haec quaestio disputanda proponitur, num Mater Dei similitudinem Ecclesiae contineat.

« Duplex autem est rei similitudo », inquit ille (4), « una quae est in intellectu practico », qualis est figura cuiusdam domus intellectu

---

(1) IACOBUS M. RAMIREZ, O. P., *De analogia*, Matriti, 1922; FR. CARD. SATOLLI, *In Summam Theologicam D. Thomae Aquinatis Praelectiones*, Romae, 1884, qu. 13, art. 5, pag. 517 ss.; H. BUONPENSIERE, O. P., *Commentaria in 1<sup>a</sup> P. Summae Theologiae*, Romae, 1902, n. 750, pag. 508 ss. — (2) Cf. D. THOMAS, 3 *Sent.*, d. 16, q. 2, a. 1 ad 1. — (3) Qu. *De veritate*, q. 7, a. 5 ad 2. — (4) L. c.

architecti ante cogitata, qua similitudo domus aedificandae continetur. « Et per hunc modum postest primum repraesentare secundum », uti sanctus Doctor persequitur. Id enim quod prius in rerum natura vel primum in quodam rerum ordine habetur, id quod posterius efficitur nobis repraesentare potest, sicut exemplar artificis opus ad instar expressum et sicut omnis causa effectum quoque repraesentat. « Alia autem est similitudo accepta a re cuius est: et per hunc modum posterius repraesentat primum et non e converso ». Hoc enim modo effectus causam propriam, cui factus est similis repraesentat, ipse autem causa effectum non repraesentat, cum similitudinem ab eo non acceperit. Unde similitudo, quae est inter Matrem Dei et Ecclesiam, distinguitur duplex. Primo enim modo Maria in ordine divini consilii prior est quam Ecclesia, « quia ipse Deus », ut ait Pius Pp. IX (1), « ab initio et ante saecula unigenito Filio suo Matrem ... elegit atque ordinavit ». Sic igitur Maria Mater repraesentat Ecclesiam, quatenus B. Virgo plenitudine gratiae supra naturam collatae quasi exemplar ipsius Ecclesiae per divinam gratiam sanctificandae se habet.

Quae quidem exemplaris similitudo in Maria haec est, quam D. Thomas factivam appellat. Altero autem modo Ecclesia a Matre Dei tamquam a causa formali, quae vocatur, quamdam huius Matris similitudinem in ratione gratiarum accepit, quae similitudo in ipsa Ecclesia exsistens ea est, quae dicitur accepta.

Antequam illas relationes similitudinis exponimus, necesse est etiam nomen Ecclesiae, quod ratione vocatur varia, studiose accurateque definire, ut omne discrimen verborum a quaestionis terminis penitus tollatur. Ecclesia (2) a Christo condita dicitur collectio credentium seu fidelium, qui fide caritateque cum Christo coniunguntur. Quae societas publica et religiosa est divinitus instituta, cuius et homines et animae sanctorum a corporibus separatae et ipsi angeli beati diversa ratione sunt partes, cum pro fide hominum, quae cognitio rerum divinarum non perfecta et obscura est, visio divinae essentiae clarissima, qua homines et angeli beati in caelo gaudent, cognitionem fidei deficientem perficiet atque abunde explebit. Quae Ecclesia a duplici statu, quorum alter dicitur Ecclesia in terra militans, alter eadem in caelo triumphans, discernitur. Etsi quaestio quam proposuimus disceptandam, de duplici statu agi potest, tamen de Ecclesia militanti praecipue est agendum. Si Ecclesia aliquo modo definitur, cum id secretum divinum, quod supra

---

(1) PII IX, Bulla *Ineffabilis*. — (2) E. COMMER, *L'essenza della Chiesa* (traduzione italiana del Sac. Luigi Maria Degasperi, Venezia, 1905, p. 8 ss.).



vires humani intellectus divinitus manifestatum ac sola fide tenendum est, absolute definiri nequeat, dicenda est societas perfectissima et universam rerum naturam superans, quae per se et ab omnibus aliis hominum societatibus separatim subsistit, ut tota sit quasi una persona moralis sive ipsum corpus Christi mysticum hominibus vocatis auctum. Hoc enim Apostolus docet: « Vos autem estis corpus Christi et membra de membro », quod est ipse Christus, qui caput dicitur corporis sui concreti e membris credentibus. Membrum autem humani corporis praecipuum post caput est collum, quo caput cum trunco, cuius sunt reliqua membra iungitur. Atque collum capiti propius adhaerens videtur eiusdem potius esse quam trunci, cum omnes motus a capite in manus pedes alias corporis viventis partes per collum deriventur. Quare Mater Dei, quae simul est mater hominum fidelium, ad similitudinem corporis vivi collum Ecclesiae apte dicitur, cum illi cum Christo capite per hanc matrem artissime coniungantur.

Sed cum nomen Ecclesiae militantis dupliciter accipi possit, id sententia plena corpus Christi integrum simul cum ipso capite Christo signat, sed de solo corpore sine capite minus plene praedicatur: tamen angustiore vi nominis Ecclesia militans tamquam societas nondum absoluta censetur, cuius membrum primum est Maria, quae eam repraesentat.

Cum similitudines inter Matrem Dei et Ecclesiam significatione verborum declarata plurimae sint, quae et sacris literis et sollemni liturgia indicantur, quattuor praecipuas eruere atque exponere libet, quae et e natura et proprio et muneribus utriusque termini ad rationes analogiae constituendas educuntur (1).

Quarum prima ex ipsa rei ratione sumitur. Etenim Mater Dei, quamquam persona est humana, tamen ratione Maternitatis fines attingit Divinitatis, ita ut ipsa Maria sit quasi cognata Dei in primo gradu, quare ea praeter naturam humanam aliquid divini habeat. Simili modo Ecclesia societas divino humanoque elementis concreta videtur. Cuius societatis divino modo viventis ipse Christus Deus homo factus, quod membrum primum atque principale corporis mystici creditur, certe dicendus est pars divina ipsius naturae seu essentiae, quae propria est Ecclesiae. Reliquae autem partes istius societatis ex hominibus convocatae ele-

---

(1) IOANNES Cardinalis DE TURRECREMATA, *Summa de Ecclesia*, ed. Venetiis, 1561, lib. 2, c. 75, fol. 202 ss.; BARTHOLOMAEUS TORREZ, Episcopus Canariensis, *Commentaria in 17 quaestiones I partis S. Thomae de ineffabili Trinitatis mysterio*, etc., Compluti, a. 1583, fol. 29, p. 1, f. 64, p. 12, f. 167, p. 2.

mentum humanum faciunt, unde tota eius natura etiam divino humanoque elementis concreseat. Haec igitur similitudo naturae est in Matre Dei exemplari, cuius ad instar Ecclesia facta est et eadem in ipsa Ecclesia invenitur, quae a Maria formam accepit. Quae similitudo cum e sola rei natura sumatur, non nisi secundum aliquid praedicatur, quod persona Mariae, quae ordinis physici est, cum Ecclesia, quae est societas ordinis moralis, componitur.

Altera similitudo secundum quid praedicanda signum potius quam imago videtur esse. Etenim Mater Christi, quae simul mater hominum spiritalis a divino Filio instituta est, omnes eiusdem Servatoris filios adoptivos virtute divinae Maternitatis comprehendit, similiter atque Ecclesia complectitur eos una societate. Differt autem unitas Ecclesiae ab unitate divinae Maternitatis eo, quod filii in matre dicuntur potentia virtuteque contenti, qui postquam nati sunt, a matre actu separantur, etsi relationem ad matrem retinent, sed filii Ecclesiae substantia sua tamquam partes in ea matre remanent actu. Vero Mater Dei, quae ipsa est membrum Ecclesiae praecipuum, cetera membra eo fere modo sub se continet, quo regina regis regnum coniugis amplectitur, quare ea collectas partes secundum aliquid nobis repraesentare potest. Quae quidem similitudo non veram effigiem, sed solum signum exhibet, quamobrem B. V. Maria etiam arca foederis appellari consuevit. Illa enim arca, quae vetere Lege colebatur, tabulas Legis divinae a Moyse promulgatae et alias res sanctissimas continuit, Maria autem ipsum Christum filium summum Legis sanctorem reapse inclusit in corpore suo. Illa igitur foederis arca veteris signum sive typus fuit, quo Mater Dei modo non perfecto repraesentari potuit. Attamen Maria Virgo beatissima etiam universam comprehendit Ecclesiam aliqua ratione, cum ipse Christus e Maria natus adhuc permaneat in Ecclesia. Ideoque Mater Dei est ipsius Ecclesiae, quam repraesentat, vera figura sive signum. Item de aliis illustribus B. Virginis titulis, quibus ea domus vel templum vel civitas Dei vel Sedes Sapientiae appellatur, censendum est.

Iam vero tertia similitudo, quae maior videtur, simpliciter praedicari potest, qualis e rei propriis sumitur. Nam B. Virginis Mariae propria est maternitas simul cum virginitate ita coniuncta, ut eius fecunditas, qua Christum Filium vere infinitum peperit, virginitatem perfectissimam, qua Virgo virginum et ante partum et in partu et post partum excellebat, minime laederet minueret offuscaret. Quo privilegio singulari miroque Mater Dei Ecclesiam earundem proprietatum maxime participem quasi perfectissimum exemplar repraesentat similitudine. Ipsa enim Ecclesia in ordine morali mater credentium fecunda profecto

dicenda est, quae ut sponsa ac spiritalis uxor est Christi Domini, officio convocatos fideles paret baptismo ceterisque sacramentis vitae novae spiritalis continenter alit fovetque. Quae simul virginitatem sine macula vel ruga perpetuo servat, cum ipsa sit fidei magistra, quae numquam deficere neque iudicio errare potest omnique sanctitate exornatur. Denique quarta similitudo, quae eadem simpliciter praedicanda est, in Dei Matre forma exemplari Ecclesiae construendae ostenditur. Traditur enim sanctissima Mater Dei, ipsa quae a primo vitae articulo abundabat omnium gratiarum copia divinarum, eas omnes, quae singulis hominibus communionem Ecclesiae tribuuntur, a Christo fonte ad alios derivare valida precum intercessione meritisque suis maxime congruis, quibus quasi virtus instrumenti instar divini auctoritate illius Maternitatis semper inest. Quod argumentum divinae Maternitatis cum iam in libro, quem de Matris Dei munere in Ecclesia gerendo olim scripsimus, fuse et copiose et gravissimis sententiis explicuerimus, nunc verborum multitudine supersedendum est. Sufficit autem hic repetere praeclara verba Leonis XIII de B. Virgine haec, quae ad rem certe pertinent: « vix dici potest », inquit ille Summus Pontifex, « quantum amplitudinis virtutisque tunc accesserit, cum ad fastigium caelestis gloriae, quod dignitatem eius claritatem meritorum decebat, est apud Filium assumpta. Nam inde divino consilio, sic illa coepit advigilare Ecclesiae, sic nobis adesse et favere Mater, ut quae sacramenti Redemptionis patrandae administra fuerat, eadem gratiae ex illa in omne tempus derivandae esset pariter administra, permissa ei paenae immensa potestate ». Quare Pius X eam principem largiendarum gratiarum ministram optime declaravit.

Quae cum ita sint, ipsa Ecclesia thesaurus gratiae gloriosae, qua homines ad naturae consortionem divinae elevantur ipsiusque Dei similes fiunt, a Matre Dei assidue accipit tamquam a causa et exemplari, quae vocatur, atque a causa administra, quae officio Maternitatis amplissimo ad totum negotium sanctificationis exsequendum cum ipso Christo Deo maxime cooperatur. Etenim consensus vinculans Mariae ancillae Domini in nuntium per Gabrielem propositum semper virtute perdurat ad efficiendam eam administram in omnibus operibus Christi Sospitatoris. Unde ea inter Deigenitricem causam et Ecclesiam effectam similitudo habetur perfecta, quare ipsa Maria Mater Dei proprie dicenda est vera figura vel imago Ecclesiae, quam perfecte repraesentat. Ad quam rationem confirmandam exemplum a veteribus theologis allatum pertinet, quod e iure feudorum petierunt. Etenim rex, si cuidam equiti aliquod praedium donavit, ut is id iure haereditario ad posterum transmitteret, ipse ille primus possessor fundi omnes eiusdem possessores futuros reprae-



sentare dicitur persona sua, cum donator illos omnes filios prima institutione patris incluserit. Item de Matre Dei dicendum est, quae prima divinae Maternitatis institutione ad gratias in omnes filios spirituales perferendas, quibus Ecclesia omnibus constituitur temporibus, consilio Dei creata esse creditur. Quae quidem similitudo inter Matrem Dei et Ecclesiam apparet maxima, qua utriusque vis et dignitas optime disceptatur et diudicatur.

## II.

Sed ad rem magis confirmandam perutile videtur observare locos a Sacra Scriptura petitos, quibus relationes inter B. Virginem et Ecclesiam illustrantur, quorum primum et praecipuum is est, qui de nuptiis e Ioanne (2, 1-12) traditur.

In nuptiis Canae feliciter celebratis (1), quibus Christus et Maria Mater interfuere, secreta magna miraque contenta esse, inter homines sapientissimos constat. Ad quae mysteria fidei enucleanda in primis notari oportet, ostenta a Christo facta non solum res gestas, sed etiam figuras vel signa esse, quibus doctrina sacra explicitur. Quod argumentum ut melius intellegatur, initium ab ipsis capiendum est nuptiis. Etenim nuptias contrahere idem ac matrimonium inire significat.

Quod quidem matrimonium iure naturae institutum a Christo ad dignitatem sacramenti primum elevatum auctumque est, quamquam etiam Lege vetere sanctum et iam ab ipso Deo creatore in paradiso ratum et sancitum fuit. Quod cum in Legis statu veteris signum futuri sacramenti naturale exhiberetur, ea omnia signandi vim habuit, quae illo christianorum sacramento exprimerentur consignarenturque. Id vero matrimonium a Christo institutum, cuius est virtus efficiendi divinam gratiam, coniunctione viri et mulieris societatem quoque Christi viri cum Ecclesia sponsa, etiam consuetudinem Christi caelestem cum beatis ostendit ac docet.

Ille igitur cum parabolam de coena regis referret, ut imbecillitatis nostrae adminiculum esset, ad eas nuptias caelestes describendas convivio nuptiali aptissime usus est. Itaque illae nuptiae praesentia Christi sanctificatae duas signi rationes sacri prae-buisse videntur. Primum enim eae ad sacramentum matrimonii novum referuntur, quatenus id caelestem coniunctionem Christi et Ecclesiae celebrandam praenuntiat. Alteram autem relationem earundem nuptiarum ad sacramentum Eucharistiae ordinatam esse patet, cui sacramento maxime divino illius con-

---

(1) IOANN., 2, 1-12.

vivii caelestis tribuitur praeconium, quae visio beata est, qua ipse Christus Deus cum sanctis Ecclesiae membris perpetuo coniungitur.

Cum singula sacramenta novae Legis a Christo non uno ictu temporis absolute instituta, sed propter rei copiam et ob faciliorem discipulorum institutionem pluribus indiciis divinitus patefactis sancita sint, haec duo, de quibus loquimur, in illis nuptiis, quibus ipse sanctorum novae Legis interfuit, praeparata tantum et initiata esse intelleguntur. Quod quidem recto ordine factum esse dicimus pro certo. Postquam ipse Christus a Ioanne praecursore baptizatus aquam fluentem tamquam huius sacramenti materiam tactu sacratissimi corporis sui in universum sanxit, alterum in novo ordine, quo homines divinitus renascuntur, sacramentum, quod convivium Eucharistiae nuptiale est, tum a Servatore praenuntiatum vel, ut Cyprianus dixit, praefiguratum est, cum is illud in nuptiis faceret mirum, quo aquam in vinum conversam esset ad miraculi Eucharistici, quae transsubstantiatio a theologis vocatur. Haec enim mirabilis mutatio aquae, quae Christo iubente optimum factum est vinum, illa Eucharistica transsubstantiatione repetitur ac simul signat mutationem multo maiorem, qua vinum in pretiosissimum sanguinem Christi ibi vertitur. Simili autem ratione signi ipsum matrimonii sacramentum, quod ad unius societatis vinculum per Eucharistiam efficiendum refertur, Dominus iisdem in nuptiis praesentia sua et ostento facto praeparasse atque primum initiavisse visus est. Christus etiam sacramentum sacri ordinis aliquo signo tum attigit, cum ad verba Matris miraculum ab eo petentis respondendo potestatem sacerdotis tempore passionis suae futurae ostendendam promitteret. Quare rationibus distinctis haec tria sacramenta Legis novae praecipua Eucharistia matrimonium ordo sacer ab ipso sacramentorum auctore in nuptiis Canae praeparata atque primo statu initiata esse dicimus. Sed cum omnia christianorum sacramenta e morte Christi auctoris, qua is summus sacerdos homines redimere et salvare voluit, quasi e fonte emanarent, ipse Ecclesiam quoque vi sacramentorum perpetuo exaedificandam iisdem nuptiis primum condidisse videtur. Cum autem coniugatio viri et mulieris sit seminarium familiae naturalis, haec sacramenta eius Ecclesiae, quae ipsa familia Christi maior est, iisdem nuptiis commode ac pulcherrime praemonstrata sunt.

Age iam, cum Mater Christi illis nuptiis interfuisse a sacro scriptore referatur, quid ipsa egerit dixerit studiose inquirendum nobis est. Primum igitur dico, Matrem Dei ratione dignitatis et officii ad nuptias adfuisse. Ipsa enim, quae Ecclesiam consilio divino repraesentat, corpus istius societatis a capite Christo distinctum ita complet, ut sine ea haec familia

divina formam habere nequeat perfectam. Deinde munus Deigenitricis in Ecclesia gerendum a Christo primum in illis nuptiis institutum fuisse ostenditur, cum ipse id, quod tum fecit miraculum, non nisi rogatu Matris efficere vellet. Maria igitur, cum apud Ecclesiae caput precibus intercederet, personam Ecclesiae indigentis iure divinae Maternitatis gessit: sed cum a Filio patrefamilias divino exaudiretur, efficientia quoque eius intercessionis probatur. Christus autem miram mutationem aquae in vinum a Matre petitam propter eius auctoritatem annuit: quare Mariam fuisse causam miri operis efficiendi veram negari non potest, quia id eius causa a Christo factum est, quod optatum ipsa verbis impetravit. Prior ratio ad causam, quam philosophi finalem vocant, altera ad efficientem, quae dicitur, pertinet.

Sed quia bina sacramenta matrimonii et Eucharisticae cum hisce nuptiis, quibus Maria praesens aderat, apte et praeclare cohaereant, ipsa Mater Dei et ministra gratiae nuptialis et eucharisticae ad consuetudinem amicitiamque universae Ecclesiae cum Christo per haec sacramenta iungendam signatur. Denique haec auctoritas ministra, quae si recte definitur, ad vim causae efficientis, quod instrumentum est, aliquo modo reducitur, cum illa rogatio virtute Maternitatis sacratissimae physica facta sit, ipso miraculo confecto tum primum in nuptiis Galilaeis a Christo instituta demonstratur, quam ab eodem in crucis sacrificio sollemnibus verbis demum confirmatam esse clare docet Evangelium.

Quae sententia de Matris Dei auctoritate hisce verbis, quibus Christus ad Matris petitionem in nuptiis factam annuit, cum diceret « Quid mihi et tibi, mulier », pulchre confirmatur. Ad quae recte intelligenda praenotamus, iis nullam omnino vituperationem, qua Maria sanctissima reprehenderetur, inveniri posse, cum et fide catholica certo certius sit, eam non solum ab omni peccato vel minimo, cui venia proponitur, sed etiam ab honestis actionibus, in quibus multa desiderarentur, plane fuisse liberam. Atque ob singularem Mariae prudentiam scientiam sapientiam neque errorem neque ignorationem actibus aut sermonibus accidisse fas est cogitare, quare haec petitio notam vel correptionem meruisset. Sed Christus sapientissimus et veracissimus, qui audita Matris petitione id, quod ea rogavit, ipso opere annuit, et rem ab ea petitam et modum petendi sua sponte approbavit. Itaque in responso Christi exponendo nulla reprehendendi ratio invenitur. Forma vero dicendi, quae est interrogatio, difficultatem parere nequit, si, quae sub his verbis sit subicienda sententia, intellexerimus.

Primum quod ad modum alloquendi attinet, ex dictis constat, nomen mulieris a Christo sententia bona adhibitum esse. Qui Matrem nomine



proprio non appellavit, cum non privatim ageret cum ea, sed coram Ecclesia, quae istis nuptiis est repraesentata. Etsi Maria hospitum miserta defectum vini supplendum rogavit, tamen propter officium Maternitatis divinae auctoritate sua apud Filium intercessit. Quare is illius auctoritatis bene conscius Matrem allocutus est titulo convenienti, cum mulierem appellavit. Ipsa enim tamquam altera Eva novae Legis dicitur singularis Mater omnium hominum redimendorum in ordine supra naturam condito, cuius figuram prior Eva mater viventium in naturali ordine figuram gesserat, unde sicut ipse Christus alter Adamus exstitit vir primus et maximus in universa societate hominum cum Deo congregatorum, ita Maria Mater Dei, quale signum in caelo Ioanni prophetae apparuit (1), Mulier prima summaque consimiliter declaratur, quo sacro nomine a Christo honoris causa est publice vocata.

Iam quaeritur, quid haec Christi verba « quid mihi et tibi mulier? » sibi velint. Ad quod cognoscendum observari debemus, Christum, cum non solum veracissimus sed etiam sapientissimus esset, sermonibus nihil nisi verum dixisse. Praeterea manifestum est, eum, qui dominus humani quoque sermonis fuisset, quamvis parabolis et similitudinibus consuetis uteretur, tamen iis plenam veritatem loquendo tribuisse, qua maior in ore aliorum haberi non posset. Sententia autem istius interrogationis non est negatio. Namque Christus ad Matris petitionem duplex responsum dedit et opere ad eius instantiam facto, quo rem petitam affirmavit, et illis verbis, de quibus agitur. Opus autem certe monstrat, sententiam verborum esse affirmationem, qua ipse interrogator se aliquid cum matre petenti commune habere concessit. Itaque plena interrogationis sententia non nisi ea intelligitur, quae rationem vel causam alterius responsi opere miro signati reddit. Denique si sententiam logice interpretamur, eadem positio cognoscitur. Quaerens enim, quid sit aut quid non sit, ponit quidem aliquid esse, cuius tamen ratio vel natura adhuc quaeritur. Christus igitur annuendo Matris petitionem iam ipso facto respondit, aliquid sibi et Matri commune esse, sed quid illud esset, tunc dicere noluit. Cuius dilationis causam addidit dicendo, horam suam nondum venisse, qua, quid hoc commune esset, manifestaretur. Horam autem suam dixit tempus futurae passionis, quae supplicio crucis completa est. Ac revera tum a cruce pendens Matrem publice instituit in matrem hominum spiritualem, cum eam Ioanni discipulo matrem traderet, ut Leo XIII P. M. declaravit: « In Ioanne autem, quod perpetuo

---

(1) *Apocal.*, 12.

sensit Ecclesia, designavit Christus personam humani generis, eorum in primis, qui sibi ex fide adhaerescerent » (1).

Itaque hisce in nuptiis auctoritas Matris Dei a Christo legifero rebus gestis verbisque manifestata atque primum instituta esse videtur. Quod argumentum a nuptiis sumptum aliis verbis a Christo prolatis, quae Matthaeus (2), Marcus (3), Lucas (4) commemoravere, satis confirmari mihi persuasum est. Cum Mater Dei ad Filium sermocinanter advenisset, ipse manum super discipulos, quibus communio credentium sive universa Ecclesia signatur, porrexit dicendo « Ecce mater mea et fratres mei ». Quibus verbis Dominus Ecclesiam, quae fideles homines assidue est paritura, cum Maria sanctissima Matre propria ob rationem Maternitatis divinae contulit, quippe, quae forma seu exemplar eius esset Maternitatis, qua ipse Dei Filius cum humana natura communionem societateque iungi voluit. Quod e gestis a Luca (5) relatis probatur, cum Christus Maternitatem Mariae naturalem esse causam eiusdem spiritalis, qua Mater Dei Ecclesiae personam ac figuram gereret, subtiliter doceret.

Ergo celeberrimae nuptiae, quibus ipse Christus cum Matre et discipulis praesens adfuit, plenae secretorum probantur divinorum, quibus et sacramenta et auctoritas Matris Dei et ipsa Ecclesia praeclare signantur. Atque adeo intelligimus, quare Christus id primum ostentum publice ederit, ut Ioannes (6) testatur. Nam cum vita Christi tota ad Ecclesiam condendam ordinata fuisset, postquam discipulos pridie vocavit, primum miraculum ad doctrinam divinitus confirmandam in signum universae Ecclesiae ab eo publice efficere convenit. Quod die post proprium baptismum tertio factum esse rectissimo ordine perhibetur (7). Quodsi ordo narrationis a Ioanne conscriptae accurate inspicitur, Mater Iesu prima ibi adfuisse refertur, ipse autem Iesus cum discipulis postea vocatus esse dicitur, quo ordine signari opinor, Christum consilio Matris huc advocatum esse, quo rerum eventu monstratur, eum illud negotium atque auxilium gratiae divinae per Matrem, a qua humanitatem acceperat, in Ecclesia perficere voluisse. Res autem illic gestae ab uno Ioanne enarratae sunt, qui prae reliquis scriptoribus sacris res Ecclesiae mysteriorumque abscondita scrutatus quasi filius Mariae personam Ecclesiae gerentis a Christo creatus est, ut honorem et dignitatem Matris Virginis, cuius ipse similis fuit privilegio virginitatis, maxime persequeretur.

---

(1) LEONIS XIII *Encycl. Adiutricem.*, 5 sept. 1895. — (2) MATH., 12, 46-50. — (3) MARC., 3, 31-35. — (4) LUC., 8, 19-21. — (5) *Ib.*, 11, 27 sq. — (6) IOANN., 2, 11. — (7) *Ib.*, v. 1.

Perpauca quidem ex operibus doctoris Angelici selegimus ad relationes Matris Dei illustrandas, de quibus in sua quisque sententiola, quam ille peracutam videtur putare, potest abundare: quare quaecumque disseruimus, iudicio sacrosanctae Ecclesiae subiciuntur. Sed ut ea, quae magister de Matris Dei munere in Ecclesia gerendo docuit, intellectu conspiciamus, et quae egit, imitatione compleamus, recte ratione et via sunt verba tanti doctoris aestimanda. Itaque error (1) magnopere praecavendus est eorum, qui doctorem Ecclesiae universae communem in ceteris collocare non erubescant, si eius verba ac sententiam mere humano modo intelligere studeant, sicut usu quorundam scriptorum recipitur historicorum. Verum enimvero is a divina providentia sanctissimus magister praedestinatus, ut scientia divinitus infusa Ecclesiam illuminaret, maternitatem et gloriam beatissimae Virginis profundius ceteris cognovit et relationes, quibus ipsamet a Filio Verbo inhumato redundat, pulcherrime invenit aperuit adumbravit: nemo catholicus vocare potest in dubium.

Graz, Nibelungengasse, 53 (Austria).

Dr. ERNESTUS COMMER,

*Proton. apost. a. i. p.,*

*Professor S. Theol. in Universitate Viennensi emeritus.*

---

(1) REGINALDUS GARRIGOU-LAGRANGE, O. P., *Miscellanea Dominicana*, Romae, 1922, p. 141 ss.





## QUID SENSERIT S. THOMAS DE MEDIATIONE BEATAE MARIAE VIRGINIS?

---

Nisi rei momentum urgeret, quae attentum retinet totum orbem catholicum, nec in mentem nobis venisset quaestionem investigare quam nullibi in operibus theologicis formaliter ponat S. Thomas.

Exinde ne concludas nil utile e scriptis aut ex doctrina S. Doctoris desumi posse. Hac etiam in quaestione valet testimonium Leonis XIII, in encyclica *Aeterni Patris*: « Angelicus Doctor speculatus est in rerum rationibus et principiis, quae quam latissime patent, et infinitarum fere veritatum semina suo gremio concludunt, a posterioribus magistris opportuno tempore et uberrimo cum fructu aperienda ». Quapropter in sequentibus placebit paucis investigare:

1. quomodo in doctrina S. Thomae concipi possit et quomodo non concipienda sit B. M. V. mediatio;
2. quaenam in doctrina S. Thomae inveniantur principia quibus innititur B. M. mediatio ut in fundamento;
3. an sint in scriptis S. Doctoris positiva indicia vel et formalis enuntiatio praedictae doctrinae.

### I.

#### S. THOMAS EXPLICITE TRADIT QUOMODO MEDIATIO B. V. NON SIT CONCIPienda.

Nullatenus intentum habemus quaestionem tractandi polemico; nec volumus respectivam quandam probabilitatem aliis opinionibus deneigare, sed solum exponere sententiam S. Thomae, de securitate maiori eius doctrinae persuasi.

1. Agens de mediatione Christi, unum esse mediatorem principalem et perfectum asserit (1):

« Ad mediatoris officium proprie pertinet coniungere et unire eos inter quos est mediator, nam extrema uniuntur in medio. Unire autem homines Deo perfecte (2) convenit Christo, per quem homines sunt

---

(1) III, q. 26, a. 1. — (2) Id est etiam *principaliter*, uti constat ex responsione ad 2.

Deo reconciliati secundum illud II *Cor.*, V, 19: *Deus est in Christo mundum reconcilians sibi*. Et ideo solus Christus est perfectus Dei et hominum mediator, in quantum per suam mortem humanum genus Deo reconciliavit. Unde cum Apostolus dixisset (I *Tim.*, II, 5): *Unus mediator Dei et hominum homo Christus Iesus*, subiunxit: *qui dedit semetipsum redemptionem pro omnibus* ».

« Nihil tamen prohibet, addit S. Doctor, aliquos alios secundum quid dici mediatores inter Deum et homines, prout scilicet cooperantur ad unionem cum Deo dispositive vel ministerialiter ».

Quod ita intelligendum putamus. *Dispositive*, id est, praestando aliquid praeivium mediationi Christi, uti fecerunt prophetae. *Ministerialiter*, virtute aut et nomine Christi applicando fructus redemptionis, sicut faciunt sacerdotes.

B. Virgo itaque non est primaria, sed solum potest esse mediatrix secundaria, non Christo coordinata, sed ei subordinata, quatenus cooperatur operi redemptionis dispositive vel et ministerialiter. Et ita esse de facto, affirmandum est etiam in doctrina S. Thomae: quod enim Prophetis (1), V. et N. L. sacerdotibus (2), Sanctis pro nobis orantibus (3) concedere non dubitavit, eminentiore sane et speciali titulo tribuendum est B. M. Virgini, propter peculiare omnino ad Christum relationes atque cooperationem.

Dolent forsitan aliqui B. V. mediatricem dici tantummodo dispositive et ministerialiter, sicut et reliqui sancti, nec cogitare refugerent potius trimembrem esse ponendam distinctionem. Cum enim tempore S. Thomae nondum fuerat definita, imo nec omnino clare perspecta B. V. conceptio immaculata, nimis timide procedebat, nec audebat quaedam affirmare, nec B. V. tam alte efferre in pluribus quae hodie ab omnibus sine difficultate agnoscuntur. Isti tamen non recte sentiunt. Si enim B. V. non sit mediatrix principaliter et perfective (quod nullus asserere auderet cum ipsa redemptionem perficere non potuit), restat ut sit solum dispositive et ministerialiter. Distinctio fit per membra opposita sese invicem excludentia, nec inveniri potest tertius terminus medius.

Igitur B. V. est mediatrix *dispositive*, quia cooperatione sua mediationem Redemptoris praeeparavit, dum illum in terram adduxit nobisque donavit, in templo obtulit, victimam custodivit et ad aram stitit offerendam, iura materna quae in filium habuit abdicavit, vehementer optans

---

(1) Ibidem, ad 1. — (2) Ibidem. — (3) *III Sent.*, d. 19, a. 5, q. 2 ad 5; et *IV Sent.*, d. 15, q. 4, a. 5, qc. 1 ad 4, et d. 38, q. 1, a. 1, qc. 1 ad 4, et d. 45, q. 3, a. 2.



eumque inductive disponens ut se immolaret ipse pro nobis sicque redemptionem perficeret. Etiam *ministerialiter*, quia ministra constituta ut apud Christum et cum Christo apud Patrem pro omnibus efficaciter intercedat, et ita praevia dispositione dispenset et applicet omnes redemptionis fructus, ac iterum nos ducat ad Christum nosque disponat ut Ipse in nobis vivat.

Pari modo Eva, cui B. V. e diametro opponitur, occasionaliter et dispositive cooperata est peccato Adae quod consummavit nostram ruinam; peracto autem peccato, eius ministerium etiam necessarium fuit ad peccati in filios propagationem.

2. Consociationem B. V. in mediatione Christi, propter quam recentiore vocabulo iam a pluribus nomine « Coredemptricis » decoratur (1), ita explicare intendunt aliqui, ut partes Mariae, quantum liceat, partibus Christi assimilentur. Quapropter una cum Christo omnia auxilia salutis vellent nobis meruisse non solum de congruo sed et de condigno, subordinate tamen ad Christum et per gratiam ab eo acceptam. Id cogitando iucundum habent et exoptant, potius quam positive asserant; aliquando tamen etiam scripto propositum fuit (2).

Quod manifeste adversatur menti S. Thomae.

a) « Cum peccatum sit offensa Dei excludens a vita aeterna, nullus in statu peccati existens potest vitam aeternam mereri, nisi prius Deo reconcilietur dimisso peccato, quod fit per gratiam » (3). A pari non potest aliquis homini mereri vitam aeternam et salutem, nisi prius pro peccatis satisfecerit quibus iste a vita aeterna excluditur.

Sed purus homo non valet condignam satisfactionem offerre pro peccato:

« Satisfactio... est condigna per quandam adaequationem ad reparationem culpae commissae... quia peccatum contra Deum commissum quandam infinitatem habet ex infinitate divinae maiestatis: tanto enim offensa est gravior quanto maior est ille in quem delinquitur. Unde oportuit ad condignam satisfactionem ut actus satisficientis habeat efficaciam infinitam, utpote Dei et hominis existens » (4).

Ergo B. V. nec potuit vitam aeternam et gratiam de condigno mereri pro genere lapso, saltem antequam Christus illud Deo reconciliavit.

---

(1) Terminus sane recte intelligi potest, sed est aequivocus, et ideo praebet inconueniens quod interpretatione indigeat. — (2) Ita Mag. LEBON, cl. Patrologiae professor in alma Universitate Lovaniensi: *La B.se Vierge Marie médiatrice de toutes les grâces*, duo optima opuscula excerpta ex ephemeride: *La vie diocésaine*, iul., et praesertim dec. 1921, in quibus, quoad cetera, tota quaestio de B. V. mediatione recte et dilucide exponitur. — (3) I-II, q. 114, a. 2. — (4) III, q. 1, a. 2 ad 2.

b) Sed etiam supposita remotione peccati ex redemptione satisfactoria Christi, non potuit B. V. de condigno mereri nobis gratias salutis.

Christus mereri de condigno pro nobis potuit, quia gratiam habitalem possidebat omnibus communicandam, tanquam caput generis humani reparati:

« In Christo non solum fuit gratia sicut in quodam homine singulari, sed sicut in capite totius Ecclesiae cui omnes uniuntur, sicut capitis membra, ex quibus constituitur mystice una persona. Et exinde est quod meritum se extendit ad alios, inquantum sunt membra eius. Sicut etiam in uno homine actio capitis aliquid pertinet ad omnia membra eius, quia non solum sibi sentit, sed omnibus membris » (1).

Sed id solum Christo competit ad exclusionem omnium aliorum:

« Alii de plenitudine Christi accipiunt non quidem fontem gratiae, sed quandam particularem gratiam. Et ideo non oportet quod alii homines possint aliis mereri, sicut Christus » (2). Unde « merito condigni *nullus* potest mereri alteri primam gratiam, nisi solus Christus, quia unusquisque nostrum movetur a Deo per donum gratiae, ut ipse ad vitam aeternam perveniat, et ideo meritum condigni ultra motionem non se extendit. Sed anima Christi mota est a Deo per gratiam, non solum ut ipse perveniret ad gloriam vitae aeternae, sed etiam ut alios in eam adduceret, in quantum est caput Ecclesiae et auctor salutis humanae » (3). « Sufficit gratia ad hoc ut homo per eam sibi ipsi mereatur, sed quod alteri mereatur, ad hoc non sufficit, nisi sit perfectissima gratia quae quodammodo in alios redundet. Et propter hoc dicitur quod Christus de cuius plenitudine omnes accepimus omnibus ex condigno meruit; sed *nullus* alius alteri ex condigno meretur, sed solum ex congruo » (4).

Ergo in doctrina S. Thomae, B. V. nullo modo dicenda est nobis meruisse de condigno gratias salutis; sed nihil impedit quominus dicatur eas meruisse de congruo.

c) Aliam rationem affert S. Doctor in Commentario ad Sententias:

« Caro Christi et anima erat instrumentum deitatis; unde... operatio humana habebat in se vim divinitatis sicut instrumentum agit vi principalis agentis. Et propter hoc dicit Damascenus quod ea quae hominis sunt, supra hominem agebat. Unde et actio Christi meritoria quamvis

---

(1) III, q. 19, a. 4. Cf. q. 48, a. 1. — (2) III, q. 19, a. 4 ad 2. Cf. q. 8, a. 6. — (3) I-II, q. 114, a. 6. — (4) *II Sent.*, d. 27, q. 1, a. 6. Notetur meritum de congruo dici analogice, non tamen improprie meritum.

esset actio humana, tamen agebat in virtute divina; et ideo est potestas ei supra totam naturam, quod non poterat esse de aliqua operatione puri hominis, *quia homo singularis est minus dignus quam natura communis*... Et quia omnes homines sunt unus homo in natura communi... inde est quod meritum Christi, quod ad naturam se extendebat, etiam ad singulos se extendere poterat, et ita aliis mereri potuit » (1). Itaque « nullus homo neque sibi neque alteri potest mereri gratiam vel peccati deletionem. Non sibi, quia antequam gratiam habeat non est in statu merendi; aliis non, quia actio unius non potest sufficienter transire in alterum nisi in quantum habet aliquam communitatem cum illo, quae potest esse vel per communionem in natura vel per coniunctionem affectus. ... *Purus autem homo non potest in naturam quia est inferior quam natura* et ideo non potest actio eius in alium hominem transire secundum quod coniungitur ei in natura, sed solum ad coniunctionem affectus quae est coniunctio accidentalis. Et propter hoc non potest alteri sufficienter mereri, sed ex congruo. Solus autem Christus aliis potest sufficienter mereri, quia potest in natura, in quantum Deus est; et charitas sua quodammodo est infinita, sicut et gratia » (2).

Sed hanc rationem, quantum sciamus, in Summa theologia non reassumit, pro merito saltem a satisfactione seiuncto.

Mallent plures meritum de condigno, tum quia Christus et B. V. unum actum posuerunt et per modum unius, ad modum quo duo unum donum faciunt, unum et idem sacrificium obtulerunt, quatenus B. V. iura materna in corpus et vitam Filii, sicut et ipse propria iura abdicavit propter salutem nostram, — tum quia Deus ordinando B. V. redemptioni et ipsi Crucis sacrificio esse cooperaturam, eo ipso hanc cooperationem acceptavit ita ut infallibiliter obtineret praemium nostram salutem.

Ista tamen rem non evincunt in sententia S. Thomae. Praetermisso quod ius maternum in corpus Filii non sit strictum et rigorosum iustitiae, sed aliquale ius, notetur ad meritum condigni, nisi placitis Nominalium velimus adhaerere, non sufficere ordinationem et acceptationem Dei, sed et requiri aequivalentiam operis seu intrinsecam proportionem ad praemium, qua id ex iustitia debeatur (3). Utrumque elementum scilicet est necessarium: sicut aequivalentia operis non sufficit sine accep-

---

(1) *III Sent.*, d. 18, q. 1, a. 6, qc. 1; cf. ad 2. — (2) *III Sent.*, d. 19, a. 1, qc. 1; cf. a. 5, q. 2 ad 5. — (3) I-II, q. 114, a. 1; a. 3 et ad 3; *II Sent.*, d. 27, q. 1, a. 3. *III Sent.*, d. 18, q. 1, a. 2.



tatione divina, ita nec infallibilis promissio aut acceptatio divina extrinseca est sufficiens sine intrinseca aequivalentia operis, quia non potest efficere quod opus inaequale sit aequale. Iamvero intelligitur quod actio capitis aequivaleat aliquo modo gratiae omnium membrorum, sed nullo modo id concipi potest de actione alicuius membri relate ad alia membra. — Insuper ad meritum non tam facit effectus externus quam actus quo producitur, et non tam actus exterior quam actus interior voluntatis (1). Christus autem et B. V. ad eundem effectum concurrerunt, sed diversimode: Christus, ut homo, perfective, dum externe ordinavit de propria vita, mortem quam humano imperio ac potestate instrumentali impedire poterat, permittendo; Maria dispositive, dum Filii morti consensit et iura materna in eum abdicavit, quod poterat esse conditio requisita et dispositio Filium inducens ad mortem subeundam. Unde solus Christus vere et proprie actionem *externam* sacrificalem crucis exercere et *immediato* influxu voluntatis perficere potuit, Pontifex N. L.; dum Maria sacrificio a Filio oblato solum consentiendo concurrat et ita minus proprie illud obtulit *interna* voluntate, quam etiam sua assistentia manifestavit. A fortiori unum sane actum voluntatis non posuerunt, sed iste differt tum intrinseca dignitate personae offerentis, tum diversa plenitudine gratiae et charitatis sub cuius motione offertur, tum missione et destinatione agentis, cum solus Christus sit caput humanitatis regeneratae.

3. Alii ulterius progressi, Mariam, sicut Christum, vellent non solum causam moralem meritoriam et deprecatoriam sed et efficientem ipsius gratiae, non principalem sed instrumentalem (2). Tanta scilicet in Maria est gratiae plenitudo, ut per Christum, cum Christo et sub Christo, causa sit nobis productiva etiam gratiae *habitualis*, quasi caput seu caput secundarium humani generis, non tamen caput principaliter et simpliciter (3).

Id quoque a mente S. Thomae est alienum.

a) Iam audivimus Christum solum esse caput nostrum, et hac ratione solum potuisse nobis mereri de condigno, ac esse causam stricte meritoriam et efficientem omnis gratiae. Sed B. V. nec potuit nobis mereri

---

(1) I-II, q. 18, a. 6; q. 19, a. 1 et 2; q. 20, a. 3 et 4. — (2) Horum peritum interpretem se fecit P. CLEMENS, soc. M., in optimo periodico: *De Standaard van Maria*, iun. et oct. 1922, ac mart. 1923. Qui tamen, satis inconsequenter, non adstruit meritum condignum. — Opinioni occasionem dedisse videtur P. HUGON O. P., qui in opere: *La causalité instrumentale en théologie*, causalitatem efficientem physicam instrumentalem in B. V. adstruebat sed, si bene intellexerimus, pro solis gratiis actualibus. — (3) Secundum expressiones S. Thomae, III, q. 64, a. 4 ad 3, et IV *Sent.*, d. 5, q. 1, a. 3, qc. 2 ad 2 et 3.

de condigno. Ergo nullo sensu est caput nostrum, neque causa non solum stricte meritoria, sed nec efficiens gratiae nostrae.

b) Id etiam includitur in doctrina S. Thomae de institutione sacramentorum:

« Christus, inquantum homo habet... potestatem excellentiae quae consistit in quatuor; primo quidem in hoc quod meritum (condignum) et virtus passionis eius operatur in sacramentis..., secundo... quod in eius nomine sacramenta sanctificentur..., tertio quod ipse qui dedit virtutem sacramentis potuit instituere sacramenta..., quarto... quod ipse potuit effectum sacramentorum sine exteriori sacramento conferre » (1).

« Talem potestatem potuit (Christus) ministris communicare (2): dando scilicet eis tantam gratiae plenitudinem, ut eorum meritum (condignum) (3) operaretur ad sacramentorum effectus, ut ad invocationem nominum ipsorum sanctificarentur sacramenta, et ut ipsi possent sacramenta instituere, et sine ritu sacramentorum effectum sacramentorum conferre solo imperio ». Sed de facto eam non communicavit Christus « propter fidelium utilitatem, vel ne in homine spem ponerent, et ne essent diversa sacramenta, ex quibus divisio in Ecclesia oriretur... ne scilicet multa capita in Ecclesia essent (4) ».

Ergo nec B. V. recepit tantae gratiae plenitudinem qua *efficienter* communicare aliis gratiam posset:

« Potestatem excellentiae Deus homini puro conferre potuit, sed tamen non fuit decens, ne spes in homine poneretur et ut Ecclesiae unum caput esse ostenderet, a quo omnia membra spiritualem sensum et motum reciperent » (5).

c) Expressius adhuc ex modo quo S. Doctor definit gratiae plenitudinem quae B. V. competit. Prius in Commentario super Iohanne (6):

« Est plenitudo sufficientiae qua aliquis est sufficiens ad actus meritorios et excellentes faciendos, sicut in Stephano. Item est plenitudo redundantiae qua B. V. excellit omnibus sanctis propter eminentiam et abundantiam meritorum. Est plenitudo efficientiae et effluentiae quae soli homini Christo competit quasi auctori gratiae. Sic enim B. V. redundavit gratiam in nos, ut tamen auctrix gratiae (sicut humanitas Christi)

---

(1) III, q. 64, a. 3. — (2) Ibidem, a. 4. — (3) Agitur de merito condigni, tum quia meritum sine restrictione appositum intelligitur plenum et strictum, tum propter comparisonem ad articulum praecedentem, tum quia ex principio generali S. Thomae ille qui habet gratiam tamquam caput, potest aliis mereri de condigno, ut vidimus supra, p. 508. — (4) Ibidem, ad 1 et 3. — (5) IV *Sent.*, d. 5, q. 1, a. 3. qc. 2. — (6) Cap. 1, lect. 10.

*nequaquam* esset (1), sed ab anima eius gratia redundavit in carnem. Nam per Spiritum sanctum gratia non solum mens Virginis fuit Deo per amorem perfecte unita, sed eius uterus Spiritu sancto supernaturaliter impraegnatus ».

Clarius in Summa theologica (2):

« Unicuique a Deo datur gratia, secundum hoc ad quod eligitur. Et quia Christus, in quantum est homo, ad hoc fuit praedestinatus et electus ut esset Filius Dei in virtute sanctificandi, hoc fuit ei proprium ut haberet talem plenitudinem gratiae quod redundaret in omnes, secundum quod dicitur, Ioh. I, 18: *De plenitudine eius nos omnes accepimus*. Sed B. V. Maria tantam gratiae obtinuit plenitudinem, ut esset propinquissima auctori gratiae, i. e. Christo (secundum humanitatem, quia ex ea accepit humanitatem) (3): ita quod eum qui est plenus omni gratia in se reciperet, et eum pariendo, quodammodo gratiam ad omnes derivaret ».

/ Ergo B. V., in doctrina S. Thomae, nullam efficientiam immediate in gratiam nostram exercere potuit, sed solum mediate per Filium quem nobis dedit.

Obiciunt Deum concedere gratiam proportionaliter ad dignitatem uniuscuiusque. Sed B. V., ut mater Dei, est ipsi propinquissima et habet dignitatem qua maior purae creaturae competere nequit. Ergo habuit maximam gratiam quae purae creaturae concedi possit. — *Respondetur*. Non dari gratiam in summo gradu quo a creatura possit haberi, sed semper concipi posse maiorem. Et etiamsi alicui competeret gratia maxima intensive, non ideo possideret maximam extensive, quae scilicet omnes effectus haberet et in alios quoque derivaretur. Unde S. Thomas:

« B. Virgo dicta est plena gratia non ex parte ipsius gratiae, quia non habuit gratiam in summa excellentia qua potest haberi (intensive);

---

(1) Ne dicant S. Thomam tantummodo adstruere unum Christum esse primum gratiae fontem, et id solum a B. V. excludere, non autem causalitatem efficientiae Christo subordinatam, quam et ministris sacramentorum tribuit. Nam 1º id est contra sensum obvium: textus enim ex professo de differentia inter influentiam Christi et Mariae agit, ac proinde explicite debuisset dictam causalitatem B. V. referre si S. Doctor illam admisisset; — 2º ministri sacramentorum non habent causalitatem efficientem ex plenitudine gratiae, sed ex caractere, unde etiam si gratiam peccando amittant, nihilominus illam causant instrumentaliter; e contra in textu agitur de causalitate ex plenitudine gratiae sicut et III, q. 64, a. 4; — 3º B. V. nec causalitatem instrumentalem ministrorum habet quia non recepit characterem Ordinis aut potestatem clavium, nec causalitatem ex plenitudine gratiae quia in praesenti omnis talis diffusio ex plenitudine gratiae excluditur. — (2) III, q. 27, a. 5 ad 1. — (3) Ita in corpore articuli.



nec ad omnes gratiae effectus (extensive); sed dicitur fuisse plena gratia per comparisonem ad ipsam (seu ex parte subiecti habentis gratiam), quia scilicet habebat gratiam sufficientem ad statum illum ad quem erat electa a Deo, ut esset scilicet mater unigeniti eius » (1).

Licet itaque B. V. gratiam maiorem aliis receperit, solummodo tamen habuit gratiam requisitam ut esset dignissima mater Dei, non autem ut simul esset caput Ecclesiae aut institutrix sacramentorum.

Tantae necessitatis reputaverunt sententiam suam ut eam dicerent conclusionem necessariam illorum quae S. Doctor docuit contra Occasionalistas: omnem scilicet rem quae perfectionem in determinato saltem gradu obtinet, istam per modum efficientiae communicare posse; ex quo sequitur ordo in rebus quatenus inferiores a superioribus reguntur ac providentur. Unde B. V. propter plenitudinem suae gratiae hanc efficienter aliis dare valet. — Quaestionem philosophicam tantae molis tractare, certissime excedit limites praesentis dissertationis. Breviter tamen animadvertere liceat: a) principium invocatum non videri metaphysicum a priori, nisi forsitan agatur de re quae perfectionem habet, non quidem ab alio participatam et limitatam, sed per se, essentialiter et ideo illimitate; principium nihilominus afferri tanquam necessariam interpretationem causalitatis iam experientia notae: dato scilicet res huius mundi esse causas efficientes, necessario praecontinent illam perfectionem quam communicant; unde etiam tanquam argumentum convenientiae a pari vel a simili adduci potest (2). b) Etiam si esset principium metaphysicum a priori, non esset omnino universale, sed restrictionem includeret: si nempe producere effectum non repugnet aliunde (3). Ita, v. g. Angeli non possunt propriam naturam aliis communicare, quia eam non valent sive educere de potentia materiae, sive ex nihilo creare. Hoc idem dicerent aliqui de gratia, quae quamvis non creetur, requirit (aiunt) potestatem virtuti creatrici aequivalentem et simpliciter divinam, quia est participatio ipsius naturae divinae. c) Si valeret pro perfectionibus naturalibus quae ex ipsa essentia entis ab intrinseco promanant et quas connaturaliter communicare potest, non ideo valeret pro qualitatibus supernaturalibus ab extrinseco additis et participatis, qualis est gratia: aliquem enim etiam maxime sanctum gratiam in aliis producere posse est inauditum, cum nec ille propriam gratiam aut virtutem infusam effi-

---

(1) III, q. 7, a. 10 ad 1. — (2) Ita v. g. *C. Gent.*, III, 69, et III, q. 8, a. 5, cum Commentariis respectivis Ferrariensis et Caietani. Item III, q. 56, a. 1, principium invocatur ut argumentum convenientiae, quatenus *rationabiliter* dicitur. — (3) Cfr. v. g. I, q. 106, a. 4.

cienter augere possit (1). *d*) Etiam non data ista efficientia, salvatur ordo providentiae in entibus secundum quem inferiora a superioribus reguntur, quae non quidem gratiam ipsam, sed tamen fructus suae gratiae communicare possunt (2): in casu, B. V. communicat exempla virtutum, merita et satisfactiones, ac potentem intercessionem.

4. Nihilominus recte dicitur B. V. mediatrix inter Deum et homines.

« In mediatore duo possumus considerare: primo quidem rationem medii; secundo officium coniungendi. Est autem de ratione medii quod distet ab utroque extremorum. Coniungit autem mediator per hoc quod ea quae sunt unius defert ad alterum » (3).

Utrumque convenit B. Virgini. Medium tenet inter Deum et homines, cum ratione humanae naturae a Deo infinite sit distans, et tamen supra homines elevetur dignitate matris Dei et plenitudine gratiae. Praeterea, nos unit Deo: fuit enim ad Verbum cum humana natura uniendum media inter Deum et nos, et ita per Filium suum homines coniunxit Deoque reconciliavit; imo et Deo defert satisfactiones pro hominibus et hominibus divina beneficia impetrat ac dispensat.

Christus itaque solus est mediator *primarius* et *supremus*. — Maria est mediatrix *secundaria* et *subordinata*.

Christus est mediator *principalis* et *perfectus*, qui reconciliationem nostram cum Deo perficere potuit. — Maria huic operi cooperata est *dispositive* et *ministerialiter*: disposuit enim Salvatorem ad reconciliationem perficiendam, et ministra est in redemptionis applicatione.

Christus est mediator de se *sufficiens* qui meritis *propriis* et *condignis* nos univit Deo. — Maria, quae id praestitit merito *congruo*, in mediando est *dependens*, et totam vim haurit ex meritis et gratia Redemptoris.

Christus est mediator *absolute necessarius* ut condigna satisfactio detur. — Maria est mediatrix necessaria *hypothetice*, si Deus ita libera voluntate statuatur.

Christus denique est mediator omnino *universalis*, etiam mediator B. Virginis. — Haec vero mediationem exercet *relate ad alios*, cum sui-

---

(1) Allegaverunt III, q. 56, a. 1. Sed ibi solum adstruitur causalitas efficientiae illius quod « primum est in quolibet genere, respectu omnium quae sunt post »: in casu, Christi qui prius resurrexit, quia principium vivificans, Verbum, secundum naturalem ordinem primo operatur in illud quod sibi est propinquius, scil. in corpus sibi unitum, quam in alia magis remota. Unde si dictum velint applicare gratiae, tantum sequitur unum Christum causam esse eam in nobis efficientem, non autem alios quoscumque. — (2) I, q. 106, a. 4. — (3) III, q. 26, a. 2.

metipsius mediatrix esse non possit, nec initialem sibi gratiae plenitudinem nec a labe originali immunitatem meruerit, quippe quae et ipsa fuerit *sublimiore modo redempta*.

## II.

### S. THOMAS TRADIT CERTA PRINCIPIA

#### QUIBUS INNITITUR DOCTRINA MEDIATIONIS B. V. UT FUNDAMENTO.

Tria praecipua solent assignari fundamenta theologica mediationis B. V. Primum est quod sit Mater Dei-Hominis. Secundum est quod cooperata sit redemptioni humani generis. Tertium est quod sit mater nostra spiritualis quae, gratiis plena, has nobis obtinere infallibiliter possit ac obtineat. Inquiramus igitur an ista puncta pertineant ad doctrinam S. Thomae.

1. Munus Matris Dei voluntarie acceptum certissime est fundamentum remotum, sicut omnium B. V. privilegiorum, ita et eius mediationis. Est enim fundamentalis ratio cur capax facta sit cooperandi Filio suo in opere redemptorio, et consequenter in applicatione meritorum et fructuum Redemptionis. At etiam videtur esse titulus de se sufficiens ad distribuenda cuncta bona et salutis auxilia. Ita apparet in christiana traditione:

a) tanquam maxima dignitas quae purae competat creaturae et altioris sit ordinis omni dignitate creata, qua B. V. proxime accedit ad dignitatem Verbi incarnati, hancque aliquo modo participat, pertinens ad ipsum ordinem unionis hypostaticae (1),

b) tanquam ratio cur B. V. universorum sit Regina ac Domina, participans regnum et universale dominium quod Incarnatum Verbum natum est exercere in totam creationem ut haeres universorum,

c) et cur materno iure disponere possit de omnibus bonis externis et donis Filii sui, ex hoc quod sit Dei parens omnipotentis.

Doctrinam traditionalem refert Angelicus de excellentia Matris Dei « qua dignitate, ait, nulla maior » (2). Quapropter dictum Psalmi XLIV, 7: *Astitit regina*, etc., « potest exponi totum de B. V. quae regina et mater regis est, quae astat super omnes choros in vestitu deaurato, i. e., deaurata divinitate, non quod sit Deus, sed quia est Mater Dei » (3). At insuper huius doctrinae declarat fundamentum metaphysicum.

---

(1) Cfr. disquisitionem nostram: *L'éminente dignité de la Mère de Dieu*, in *Mémoires du Congrès Marial de Bruxelles, 1921*, p. 134 et seq., item *Revue Eccl. de Liège*, iul. 1913, p. 30 et seq. — (2) *Comm. in Matth.*, II, 13. — (3) *Comm. in Ps. XLIV*, 7.



Relatio, sicut naturam specificam, ita dignitatem non tam habet a fundamento quam a termino. « Ratio relationis, sicut et motus, dependet a fine vel termino » (1).

Sicut autem Christus homo unitur ipsi esse divinae Personae, sic et divina maternitas terminatur ad illud idem esse eiusdem Personae divinae quae a matre tanquam Filius possidetur: nam « filiationis ... relatio directe respicit personam » (2).

Ergo « B. V. ex hoc quod est mater Dei habet quandam dignitatem infinitam ex Bono infinito quod est Deus » (3).

Sunt autem tria quae ita dignitatem quasi infinitam habent: unio hypostatica, visio beatifica cum gratia habituali, maternitas divina (4). Inter quae illa dignitas maior erit quae maiorem inducit unionem cum Deo. Ad quam quaestionem solvendam invocari potest principium ex quo S. Thomas comparisonem instituit inter gratiam ac visionem beatificam, et unionem hypostaticam, hancque eminentiorem esse concludit.

Unio ad esse seu subsistere Dei maior est quam unio in sola activitate et vita divina. Unde incarnatio est ordinis superioris quam visio et amor Dei: « Elevatur humana natura in Deum ... uno modo per operationem qua scilicet sancti cognoscunt et amant Deum; alio modo per esse personale ... Unio autem Incarnationis cum sit in esse personali transcendit unionem beatae mentis in Deum quae est per actum fruentis » (5). Unde « gratia unionis hypostaticae non est in genere gratiae habitualis, sed est supra omne genus sicut ipsa persona divina » (6).

Sed maternitas divina est eiusdem ordinis ac Incarnatio, non quasi uniret Deo hypostatice, sed quia terminatur ad esse eiusdem personae divinae quae generatur secundum carnem divinitati unitam.

Ergo est superioris ordinis ac gratia et gloria, utpote dignitatis Dei Incarnati aliquo modo particeps.

Hanc conclusionem etiam indicat S. Doctor in Commentario super Sententiis (7):

« Bonitas creaturae considerari potest... per comparisonem ad bonum increatum. Et sic dignitas creaturae recipit quandam infinitatem ex infinito cui comparatur: sicut humana natura in quantum est unita Deo, et B. V. in quantum est mater Dei, et gratia in quantum coniungit Deo, et universum in quantum est ordinatum in Deum. Sed tamen in istis comparisonibus est etiam ordo ... quia quanto nobiliore comparatione

---

(1) III, q. 2 a. 7, ad 2. — (2) III, q. 35, a. 5 ad 1. Cfr. a. 1 ad 3. — (3) I, q. 25, a. 6 ad 4. — (4) Ibidem. — (5) III, q. 2, a. 10 et 11. — (6) III, q. 7, a. 13 ad 3. — (7) I *Sent.*, d. 44, q. 1, a. 3.

in Deum refertur, nobilius est, et sic humana natura in Christo nobilissima est quia per *unionem* comparatur ad Deum; et *post* B. V. de cuius utero caro divinitati unita comparatur, et sic *deinceps* ».

Et haec est ratio cur B. V. titulo maternitatis tribuatur cultus superioris speciei, scilicet hyperduliae, dum ratione gratiae et gloriae sanctis concedatur solus cultus inferior duliae.

« Debetur ei... veneratio duliae, eminentius tamen quam ceteris creaturis, in quantum ipsa est mater Dei, et ideo dicitur quod debetur ei non qualiscumque dulia sed hyperdulia » (1).

Ex omnibus praedictis iam facile intelligitur quod Mater Dei, cunctis superior existens et in eodem ordine cum Filio posita, connaturaliter debeat participare regnum et dominium universale quod Incarnatum Verbum natum est exercere in totam creationem.

Et sane *a*) qui particeps est alicuius dignitatis etiam connaturaliter participat huius privilegia. Ergo Mater Dei quae propinquissime (2) accedit ad Verbum incarnatum et aliquo modo eius dignitatis est particeps, etiam connaturaliter participat potestatem eius regiam et universale eius dominium.

*b*) Nam Christus non solum ut Deus, sed etiam *ut hic homo* est Filius Dei naturalis (3). Ergo *ut hic homo* habet ius ad dominium supremum in omnia creata, in cuncta bona et auxilia et dona aliquando saltem plene exercendum. Cuius ergo iurisdictionis et domini *humana* Mater Dei connaturaliter est particeps.

*c*) Solet enim divina providentia, conformiter ad naturam rerum agens, inferiora subicere entibus ordinis superioris ita ut ab his regantur, gubernentur et provideantur (4). Ergo et Mater Dei, in ordine gratiae cunctis superior, illos regit ut de eorum gratia provideat.

*d*) Id autem eo magis apparet, cum Filius matri suae debeat se illud dominium tanquam hominem obtinuisse. A beata Virgine enim habuit Christus quod, *ut homo*, dominium supra omnes res et bona possideret, cum consensus Matris fuerit conditio et causa Incarnationis. Ratione ergo gratitudinis filialis connaturale est Matrem participare supremum dominium Filii, qui inde a conceptione et nativitate est omnium Dominus sicut ipsa vere est Mater supremi Regis ac genitrix.

Hanc conclusionem S. Thomas nullibi formaliter et complete infert, at, si omnia supradicta simul spectentur, naturali convenientia ac connaturali iure sequitur ex fundamentis ab ipso positis de dignitate Matris Dei.

---

(1) III, q. 25, a. 5. — (2) III, q. 27, a. 5, et ad 1. — (3) III, q. 23, a. 4, et q. 24, a. 2. — (4) *Contra Gentes* III, c. 77-83; et III *Sent.*, d. 3, q. 3, a. 2, qc. 1.

2. Alterum fundamentum, et omnino proximum, mediationis est, quod B. V. fuerit « adiutrix Redemptionis » (1).

Sicut Christus, secundum Dei praeordinationem, ius ad universale dominium et regnum plene exercere non debuit nisi postquam illud etiam sibi per passionem meruerit (2), ita B. V. ius suum plene exercere non potuit nisi postquam illud meruerit per suam ad totum opus Redemptionis cooperationem.

Ab exordiis iam Ecclesiae in traditione apparet tanquam nova Eva, quae una cum semine suo causa fuit salutis et vitae, sicut prima Eva fuit cum Adam causa ruinae et mortis. Imo sicut opus perditionis a muliere incepit quae serpenti credidit, inobedientiae peccato consensit, et virum ad peccandum induxit, ita opus redemptionis incipere debuit a Maria quae angeli dictis credidit, et in conceptionem Salvatoris obediendo consensit, eumque carne mortali vestivit, enutrivit et custodivit, ita inducens ut redemptionem perficeret. Qua initiali acceptatione iam implicate acquievit B. V. et parata fuit stare omnibus quae in posterum fierent ad redemptionem complendam.

✓ Porro cooperata est Redemptioni tripliciter:

a) praeparatorie, quatenus congrue meruit adventum Redemptoris, in quantum dignam Matrem se exhibuit ac ita Salvatorem in terras attraxit; b) formaliter sed inchoative, quatenus consensum dedit ut fieret Mater non solum Dei sed ipsius Salvatoris qua talis; c) denique complete, dum obtulit Filium suum ad salutem nostram, praevis in templo, dein sub Cruce, et Ipsi compassa est. Ita meruit nobis de congruo quaecumque Christus meruit nobis de condigno. Et quia una cum Filio suo partes mediatrix cooperantis habuerit activas in Redemptione et acquisitione omnium auxiliorum salutis, connaturali iure debet etiam, sicut Filius, habere partes activas mediatrix in omnium distributione.

De tribus praedictis elementis vestigium habetur apud S. Thomam.

a) Mereri ipsam Incarnationem aut divinam maternitatem, utpote quae sunt superioris ordinis et principium omnis meriti, B. V. certissime non potuit, sed tamen, eodem modo ac Patres V. I., « desiderando et petendo » de congruo meruit ipsius Redemptoris iam promissi hoc tempore adventum: « Congruum enim erat ut Deus exaudiret eos qui ei obediebant » (3); imo ex gratia sua initiali meruit de condigno tantum gratiae gradum ut ipsa congrue esset Mater Dei et ex congruo pro hoc munere cunctis aliis praeferrī valeret.

---

(1) ALBERTUS M., *Mariale*, q. 29 § 3. — (2) S. THOMAS, III, q. 59, a. 3. — (3) III, q. 2, a. 11.



« B. Virgo dicitur meruisse portare dominum omnium, non quia meruit ipsum incarnari, sed quia meruit (de condigno) ex gratia sibi data illum puritatis et sanctitatis gradum ut congrue posset esse Mater Dei » (1). — « B. Virgo non meruit Incarnationem, sed praesupposita Incarnatione, meruit quod per eam fieret, non quidem merito condigni, sed merito congrui, in quantum decebat quod Mater Dei esset purissima et perfectissima Virgo » (2).

b) Etiam consensus B. V. in Redemptionem meminit S. Doctor.

In III Sent. enim, Dist. 3, qu. 3, a. 1 quaerit: « utrum conveniebat Virgini *Salvatoris* conceptionem nuntiari? ». Et respondet affirmative, scilicet ad consensum Virginis obtinendum (3). Unde « Angelus intendebat animam eius inducere ad consensum » (4).

Imo formaliter asserit S. Thomas B. V. consentiendo cooperatam esse operi reparationis:

« Annuntiatio per Angelum facta est ... quia perditio humana initium sumpsit ex hoc quod diabolus mulierem allocutus est. Unde dicit Beda (in c. I Lucae): Congruum apparet ad humanae naturae *reparationis exordium*, ut Angelus Virgini alloqueretur. Et quia ille annuntiabatur qui est Rex hominum et angelorum, et eius nativitas sicut *in salutem hominum* fuit, ita *in reparationem ruinae angelicae* (5). Et ideo decuit ut tam homines quam angeli huic mysterio ministerium exhiberent » (6). « Quia ergo consensus B. Virginis, qui per annuntiationem requirebatur, actus singularis personae erat *in multitudinis salutem redundans*, imo *totius humani generis*, angelus nuntians de ordine archangelorum esse debuit et inter eos summus » (7). Quapropter « Beatus venter ... qui portavit pretium Redemptionis » (8).

In praedictis manifeste alludit S. Doctor ad doctrinam traditionalem de nova Eva et de exordio nostrae salutis a consensu Mariae profecto.

---

(1) Ibidem, ad 3. — (2) III Sent., d. 4, q. 3, a. 1 ad 5. — (3) Item III, q. 30, a. 1. — (4) III, q. 30, a. 4. — (5) Quatenus homines electi numerum angelorum comple-  
rent. — (6) III Sent., d. 3, q. 3, a. 2, qc. 1. Item III, q. 30, a. 2: « Hoc fuit conveniens *reparationi* humanae quae futura erat per Christum; unde Beda dicit (hom. in festo Ann.): aptum humanae restaurationis principium ut angelus a Deo mitteretur ad Virginem partu consecrandam divino, quia prima perditionis humanae fuit causa, cum serpens a diabolo mittebatur ad mulierem spiritu superbiae decipiendam ». Etiam in *Catena aurea*, in *Luc. I.* allegat Bedam (n. 7), Geometram (n. 8) et Theophylactum (n. 16), cooperationem B. V. ad opus redemptionis affirmantes. — (7) III Sent., d. 3, q. 3, a. 2, qc. 2. — (8) *Sermo XLVI*, dom. 4 in Quadr. de B. V. ex Evangelio, inter *sermones dominicales et festivos* S. Thomae. De genuinitate sermonum dicitur infra, pag. 525.

Huic tamen non multum insistit, eodem modo ac Augustinus (1) a quo in doctrina multum dependet. At, sicut ille, sub alio speciali aspectu cooperationem B. Virginis considerat:

« Congruum fuit B. Virgini annuntiari quod esset Christum conceptione... ut *voluntaria* sui obsequii munera Deo offerret, ad quod se promptam obtulit dicens: *Ecce ancilla Domini*. Item ut ostenderetur esse quoddam *spirituale matrimonium* inter Filium Dei et humanam naturam reparandam. Et ideo per annuntiationem expectabatur *consensus Virginis loco totius humanae naturae* » (1).

c) Denique refert cooperationem B. V. in passione Christi, non quidem explicite sub ea praecipua ratione cooperandi quod Filium suum obtulit et iura materna in illum pro nobis abdicavit, quae ratio apud Veteres non invenitur expressa quamvis supponatur, sed sub hoc praecise respectu quod passioni et morti Filii compassa sit:

« *Tuam ipsius animam pertransibit gladius*. Verba ista prophetica sunt de passione Christi et notantur tria in verbis istis. Primo, magna B. V. ad Christum compassio... Sciendum quod quatuor maxime fecerunt amaram passionem Christi B. V.: primum Filii bonitas...; secundum crucifigentium crudelitas, quod vel ex eo patet quod morienti saltem aquam dare noluerunt, neque a matre quae diligenter dedisset, dari permiserunt; tertium poenae vilitas...; quartum tormenti crudelitas » (3)... Unde B. V. « habuit meritum martyris, mortem Crucis cum Filio patiendo: Et tuam ipsius animam pertransibit gladius » (4).

Itaque propter constantem B. V. ad totum opus redemptorium cooperationem secundum Dei voluntatem ex desiderio nostrae salutis praestitam, dicunt eam de congruo nobis meruisse vitam aeternam et omnes gratias ad hoc necessarias. Quod etiam conforme est principiis S. Thomae: « Quia enim homo in gratia constitutus implet Dei voluntatem, congruum est secundum amicitiae proportionem ut Deus impleat hominis voluntatem in salvatione alterius » (5).

Agnoscit ergo S. Doctor cooperationem B. V. ad reparationem totius humani generis et ad acquisitionem omnium auxiliorum nostrae salutis; ex quo fundamento deduci potest B. V. mediationem seu efficacem inter-

---

(1) Iste tamen aliquando explicite praedictam comparisonem inter Evam et Mariam instituit, *libro de Agone Christiano*, c. 22. — (2) III, q. 30, a. 1. Cfr. *III Sent.*, d. 3, q. 3, a. 1, qc. 1; et AUGUSTINUS, *tr. 1, in ep. Ioann. ad Parthos*, c. 1, n. 2; *Conf. IV*, 12, n. 19; *Enarr. in Ps.*, XLIV, n. 3. — (3) *Sermo inter dominicales XV*, pro dom. infra Oct. Nat. ex Evangelio. — (4) *Sermo inter festivos LVIII*, in Assumptione B. M. V. — (5) I-II, q. 114, a. 6.

cessionem in horum auxiliorum distributione. Si enim ea pro omnibus meruit, etiam meruit ut ea possit ipsis impetrare: « Beati quod impetrant modo nobis, contingit ex hoc quod prius dum viverent, meruerunt ut haec impetrarent » (1).

Conclusionem tamen S. Doctor formaliter non ponit. Quod mirum videri non debet, cum conclusio formaliter qua talis non inveniatur nisi apud recentiores.

3. Tertium fundamentum quod solet adduci pro mediatione B. V. est, quod sit mater nostra spiritualis, gratiis plena, quae omnia auxilia salutis intercessionem valet obtinere et de facto obtinet. Haec plenitudo gratiae est conditio sine qua non posset exsequi suam mediationem: ex hoc enim quod sit Mater Dei et cooperata sit Redemptioni ius habet disponendi de Filii bonis, dummodo, a peccato munda, maneat in gratia eius. Insuper mater nostra non posset nec congruenter nec efficaciter intercessionem suam erga totam Ecclesiam omnesque homines exercere, nisi plenitudine gratiae esset superior omnibus aliis.

Iamvero, quod valde mirum videri possit, Mariam esse nostram Matrem nullibi, quantum sciamus, in operibus sive theologicis sive etiam exegeticis S. Thomae formaliter asseritur. Quanta autem plenitudo gratiae (et consequenter gloriae) ipsi sit adscribenda iam supra indicavimus, et ex professo demonstrat S. Doctor (2):

« Quanto aliquid magis appropinquat principio in quolibet genere, tanto magis participat effectum illius principii... Christus autem est principium gratiae, secundum divinitatem quidem auctoritative, secundum humanitatem vero instrumentaliter,... B. autem V. propinquissima Christo fuit secundum humanitatem, quia ex ea accepit humanam naturam. Et ideo prae caeteris maiorem debuit a Christo gratiae plenitudinem obtinere ».

His praesuppositis, iam intelligitur iuxta doctrinam S. Thomae

a) Mariam in efficacia intercessionis omnes alios transcendere:

« Cum oratio pro aliis facta ex charitate proveniat,... quanto sancti qui sunt in patria sunt perfectioris charitatis, tanto magis orant pro viatoribus qui orationibus iuvare possunt; et quanto Deo coniunctiores, tanto eorum orationes sunt magis efficaces: habet enim hoc divinus ordo ut ex superiorum excellentia in inferiora refundatur » (3).

---

(1) *III Sent.*, d. 18, q. 1, a. 2 ad 2. Cfr. *II-II*, q. 83, a. 11 ad 5. — (2) *III*, q. 27, a. 3. Cfr. *Comm. in ep. ad Rom.* VIII, lect. 5. — (3) *II-II*, q. 83, a. 11. Cf. *IV Sent.*, d. 15, q. 9, a. 6, qc. 2; et d. 45, q. 3, a. 3.



Sed B. V. est perfectissimae charitatis; insuper eminentiore dignitate Matris Dei et plenitudine gratiae est Deo coniunctior, et omnes angelos et sanctos longe superat.

Ergo oratio B. V. efficacior est omnibus orationibus cunctorum angelorum et sanctorum.

b) In caelis Mariam posse intercedere pro nobis omnibus.

Beati enim in Verbo divino vident non solum ipsam essentiam, attributa ac personas divinas, sed etiam omnia quaecumque ad eos pertinent:

« Beatis in Verbo manifestatur illud quod decet eos cognoscere de iis quae circa nos aguntur, etiam quantum ad interiores motus cordis; maxime autem excellentiae eorum decet ut cognoscant petitiones ad eos factas vel ore vel corde. Et ideo petitiones quas ad eos dirigimus a Deo manifestante cognoscunt » (1). Etenim « unusquisque beatus tantum de aliis rebus necessarium est ut in ipsa essentia divina videat, quantum perfectio beatitudinis requirit, ut homo habeat quidquid velit nec aliquid inordinate velit. Hoc autem recta voluntate quilibet vult ut ea quae ad ipsum pertinent cognoscat. Unde cum nulla rectitudo sanctis desit, volunt cognoscere quae ad ipsos pertinent. Et ideo oportet quod illa in Verbo cognoscant » (2).

Ergo B. V. in Verbo videt omnia quae ad Dei Matrem, universorum Reginam, Salvatoris in toto opere redemptionis Adiutricem, ac omnium Matrem spectant, et cuncta quae ad singulos homines redemptos pertinent in quibuscumque adiunctis eorum existentiae; saltem quantum necessarium est ad suum munus exercendum. Et ita pro omnibus inde sinenter intercedere est ipsi possibile.

c) Mariam de facto omnibus, secundum diversas eorum necessitates, auxilia salutis deprecari, cum ex actuali cognitione quam de ipsis habet sponte nascatur actualis pro ipsis intercessio. Ubi forsán applicari possunt verba S. Doctoris (3):

« Causa orationis est desiderium charitatis, ex quo procedere debet oratio; quod quidem in nobis debet esse continuum vel actu vel virtute » (4). Unde iam audivimus eum dicentem sanctos eo magis pro viatoribus orare quanto sunt perfectioris charitatis (5).

Sed B. V. perfectissimam habet charitatem. Insuper charitas patriae differt praecise a charitate viae quod semper sit in actu:

« Est perfectio quae attenditur secundum totalitatem absolutam ex

---

(1) II-II, q. 83, a. 4 ad 2. — (2) IV Sent., d. 45, q. 3, a. I. — (3) Ita P. MAC NABB. O. P. in *Blackfriars*, april. 1923, p. 754: *The Mediatorship of the Blessed Virgin*. — (4) II-II, q. 83, a. 14. — (5) Ibidem, a. 11.

parte diligentis, prout scilicet affectus eius secundum totum suum posse semper tendit in Deum. Et talis perfectio non est possibilis in via, sed erit in patria» (1).

Ergo in caelis intercessio actu adest eo modo ac cognitio.

Tres praedictae conclusiones possunt dici conformes doctrinae S. Thomae, quamvis non expresse in ea inveniantur.

### III.

#### SCRIPTIS S. THOMAE PRAEBENTUR B. V. MEDIATIONIS POSITIVA AC FORMALIA TESTIMONIA.

Fundamentis B. V. mediationis repertis, restat examinandum an S. Thomas etiam *formaliter* ipsam universalem mediationem alicubi docuerit. Iamvero in nullo opere theologico maiore illam formaliter proponit. Solummodo semel, in Commentario super Iohanne, nomine *mediatricis* utitur. Quod, licet ostendat S. Doctorem ab isto termino non abhorrire, tamen non necessario implicat quandam universalem mediationem, sed tantum interventionem in quodam casu particulari, occasione scilicet nuptiarum in Cana Galileae: « Gessit ergo Mater Christi *mediatricis* personam, et ideo duo facit: primo interpellat ad Filium, secundo erudit ministros » (2).

Quapropter nobis onus fuit opera inspexisse minora. Cuius investigationis fructus hic lectori subicimus.

1. Solent allegare opusculum 6 (alias 8) quod inscribitur: *Expositio salutationis angelicae*, minimum volumine, sed doctrina praestantius. Quod licet thomisticam doctrinam certo contineat, nec indignum eius reputent, aliqui tamen S. Thomae abiudicant, hac ratione ducti quod in catalogo operum authentico (et in iis catalogis qui ab isto dependent) non enumeretur 3). Nihilominus, ait Doct. Grabmann (4), traditionem codicum manuscriptorum nullum hac in re relinquere dubium, cum codices Parisienses tres (saec. XIII et XIV) et alii optimi codices ut Vat. lat. 807 (saec. XIII-XIV), Wolfenbüttel 2609, et cod. 35 Collegii Corpus Christi in Cambridge id adscribant *fratri* Thomae, qui modus loquendi regulariter indicat eos esse antiquiores anno canonizationis 1323.

Ne itaque videamur incompleti, notamus in dicto opusculo auctorem assignare *ultimum mediationis fundamentum*: dignitatem *Matris Dei*,

---

(1) II-II, q. 184, a. 2. Cf. ad 3. — (2) In cap. II, lect. 13. — (3) Ita P. MANDONNET, O. P., *Des écrits authentiques de S. Thomas d'Aquin* (Fribourg, 1910); item antea Oudin. — (4) Dr. M. GRABMANN, *Die echten Schriften des Hl. Thomas von Aquin* (Münster, 1920). Item De Rubeis.

qua angelis etiam ipsa est excelsior et propter quam: maiori gaudens familiaritate divina, est eorum Domina; item maiori plenitudine gratiae dotata quae redundat in eius carnem ut de ipsa conciperet Filium Dei; imo gratia quam refundit in omnes homines quatenus intercessione sua potest nos efficaciter adiuvere in omni salutis periculo et ad omnem virtutem, ac omnes homines illuminat. Iste est nexus logicus idearum, secundum quem auctor tamen non procedit, sed magis secundum alium ordinem diversum quo verba reperiuntur in contexta oratione angelicae salutationis.

« Antiquitus non reverebatur hominem angelus, sed homo angelum... quia angelus erat maior homine, et hoc quantum ad tria: 1) quantum ad dignitatem (seu puritatem)... 2) quantum ad familiaritatem ad Deum... 3) praeeminebat propter plenitudinem splendoris gratiae divinae... B. V. excessit angelos in his tribus.

« Et primo in plenitudine gratiae quae magis est in B. V. quam in aliquo angelo... quantum ad tria: a) quantum ad animam... nam ipsa omne peccatum vitavit..., ipsa etiam omnium virtutum opera exercuit... in exemplum omnium virtutum... b) quantum ad redundantiam animae ad carnem vel corpus. Nam magnum est in sanctis habere tantam gratiam quod sanctificet animam, sed anima B. V. ita fuit plena quod ex ea refudit gratiam in carnem, ut de ipsa conciperet Filium Dei... (1) c) quantum ad refusionem in omnes homines. Magnum est in quolibet sancto, quando habet tantum de gratia quod sufficit ad salutem multorum; sed quando haberet tantum quod sufficeret ad salutem omnium hominum de mundo, hoc est maximum; et hoc est in Christo et in B. Virgine. Nam (2) in omni periculo potes salutem obtinere ab ipsa Virgine gloriosa..., item in omni opere virtutis potes eam habere in adiutorium. Et ideo dicit ipsa Eccli., XXIV, 25, *In me omnis spes vitae et virtutis*. Sic ergo plena est gratia et excedit angelos in plenitudine gratiae. Et propter hoc communiter vocatur Maria, quae interpretatur *illuminata in se*... et *illuminatrix in alios* quantum ad totum mundum...

« Secundo excedit angelos in familiaritate divina. Et ideo hoc designans angelus dixit: *Dominus tecum*, quasi dicat: Ideo exhibeo tibi reverentiam quia tu familiarior es Deo quam ego, nam Dominus tecum. Dominus, inquit, Pater cum eodem Filio... Dominus Filius in utero...

---

(1) Ita etiam *Comment. super Iohanne*, c. I, lect. 10; et III, q. 27, a. 5 ad 1, ut vidimus supra, p. 511 et 512. — (2) Id non necessario innuit causalitatem efficientiae, sed intelligendum de sola causalitate suffragii.



Aliter est ergo Dominus cum B. V. quam cum angelo, quia cum ea ut Filius, cum angelo ut Dominus. Dominus Spiritus sanctus sicut in templo... quia concepit ex Spiritu sancto... Sic ergo familiarior cum Deo est B. V.... quia cum ipsa tota Trinitas, et ideo cantatur de ea: Totius Trinitatis triclinium. Hoc autem verbum: Dominus tecum, est nobilius verbum quod sibi dici possit. Merito ergo angelus reveretur B. V. quia Mater Domini, et *ideo* Domina est. Unde convenit ei hoc nomen Maria, quod Syra lingua interpretatur *Domina*.

« Tertio excedit angelos quantum ad puritatem. Quia B. V. non solum erat pura in se, sed etiam procuravit puritatem aliis... Ideo benedicta in mulieribus, quia ipsa sola maledictionem sustulit et benedictionem portavit et ianuam paradisi aperuit. Et ideo convenit ei nomen Maria quae interpretatur *stella maris*, quia sicut per stellam maris navigantes diriguntur ad portum, ita Christiani diriguntur per Mariam ad gloriam ».

2. *Intercessionem B. V.* (1) *prae sanctis potentem, semperque exauditam* exponunt « Sermones dominicales et festivi ». Quamvis investigationi criticae hucusque non fuerint subiecti ac de genuitate singulorum sermonum aut verborum scientifice non constet, nulla tamen adest ratio positiva eos declarandi apocryphos. Unde et in catalogo authentico et in omnibus fere aliis S. Doctori tribuuntur, sicut et in cod. Vatic. lat. 3804, ex quo fuerunt impressi in editione romana anno 1570. Non tamen ipse formaliter eos notavit, sed ab aliis post eum praedicantem fuerunt collecti.

Iam vero in sermone inter festivos XXIII, in Annuntiatione B. V., ex epistola 2<sup>o</sup> legimus:

« *Benedicta tu in mulieribus... a Deo...*: Salvatorem mundi generas..., *ab angelis...* quia eorum ruinam reparas... *Benedicta et a peccatoribus*, quia eos de angustia liberas, in periculis adiuvas et de peccatis veniam impetras.

« De primo Bernardus: Ille taceat tuas laudes, B. V., qui te in suis necessitatibus invocans se senserit deceptum.

« De secundo idem: In periculis, in rebus dubiis Mariam cogita, Mariam invoca.

---

(1) Etiam aliquando allegant prologum ad *Catenam auream in epistolas catholicas*, in quo comparatio instituitur inter Esther et Mariam, quae placuit in oculis Regis ad restaurationem generis humani; et dimidiatam partem regni impetravit ut ipsa sit regina misericordiae cuius filius est rex iustitiae. Sed istud certo non est opus genuinum S. Thomae,

« De tertio recordare Theophilum liberatum; item exemplum fratris Martini Cist reiensis, exemplum Domini cuius filius fuit captus; exemplum sororis regis Franciae, quomodo postea habuit raptus. Item benedicta *a iustis*, quia exaudis in precibus, liberas in tentationibus, augmentas gratiam in virtutibus. De secundo et tertio in hymno: Pia mater et humilis, naturae memor fragilis, in huius vitae fluctibus nos regis tuis precibus. Et Bernardus: O homo, securum habes accessum ad Deum... De primo, Num. XXIV: Consurget virga de Israel ex his et percutiet duces Moab, etc. Es ergo *benedicta a iustis*. Et *benedicta a mulieribus*... *benedicta ab omnibus creaturis*... ».

Item in sermone XXIII, in Purificatione B. V., ex epistola:

« Ipsa est templum Dei mirabile prae omnibus sanctis... quia magna dignitate privilegiatum est, ut *a*) omnes rei et malefactores qui ad illam currunt ex toto corde, salventur, sicut patet in Theophilo et aliis pluribus. Bernardus: Ille taceat laudes tuas, Virgo, qui te in necessitatibus invocata defuisse senserit; — et *b*) omnes orationes quae in eo funduntur exaudiantur, III Reg. VIII: Exaudies in caelo orationes sanctorum... Adeamus ergo cum fiducia ad templum gratiae et misericordiam inveniamus in tempore opportuno ».

3. *Summam* denique *effectuum mediationis universalis* B. V. exhibet sermo inter festivos XXXIII in Annuntiatione B. V., ex epistola primus:

« *Egredietur virga de radice Iesse*... B. V. est speciosa, gratiosa, et gloriosa... Est gratiosa propter multas utilitates quae sunt sex. Prima, quia mare nobis divisit, i. e. mundum, ut transeamus (Exod. XIV: Tu leva virgam et percuties). Secunda, quia de petra (Christus) nobis produxit aquam gratiae ut bibamus (Num. XX: Tolle virgam... et loquere ad petram coram eis). Tertia, quia mel dat nobis devotionis ut reficiamur (I Reg. XIII: Extendit summitatem virgae et intingit in favum mellis). Quarta, quia per ipsam diabolum superamus (II Reg. XXIII: Cumque descendisset ad eum in virga, vi extorsit hastam de manu Aegyptii, i. e. diaboli). Quinta, quia per ipsam divinam clementiam impetramus (Esth. IV: Et ille ostendit ei virgam, in qua signum clementiae ostendebatur). Sexta, quia per eam de manibus inimicorum omnium liberamur (Ps. CIX: Virgam virtutis tuae emittet Dominus). De his Cant. IV: Quae est ista quae ascendit per desertum? ».

Plenius et extensius sermo in Nativitate B. V., qui habetur in cod. Sorbonico 816 et ab Ucelli fuit editus, quemque Echard iam dixit impressione dignum (1):

---

(1) *Scriptores Ordinis Praedicatorum*, I, 331.

« *Lux orta est iusto...* Primo dico, est lux origo gaudiorum, quia existens in mari multum appetit et gaudet de luce. Unde id bene convenit V. quae figuratur in Esther, VIII, 16: *Iudaeis autem nova lux oriri visa est, gaudium, honor et tripudium.* Unde dicitur *Iudaeis*, i. e. confitentibus, scil. Christianis qui Christum Deum et hominem confitentur, *nova lux*, i. e. B. V. quae dicitur lux nova, quia nec prima visa est nec habere sequentem...

« Secundo est lux via et dux itinerantium. Similiter, B. V. directrix est in via ista. In Ioh. XII, 35 dicitur: *Ambulate dum lucem habetis...* i. e. B. V., *ne tenebrae vos comprehendant*, i. e. opera tenebrarum, vel tenebroso angeli, i. e. daemones, vel tenebrae infernalis supplicii...

« Tertio lux est expulsiva tenebrarum. Similiter ad potentiam B. V. gloriosae extirpantur vitia. Isaias IX, 2: *Populus qui ambulat in tenebris* (ignorantiae ante adventum Christi et nativitatem B. V.) *vidit lucem magnam*, sc. B. V. quae fuit lux magna, quia sicut Filius eius totum mundum illuminat, sic B. V. totum genus humanum... In aurora fugantur tenebrae et introducitur lux; similiter B. V. fugat tenebram peccati et introducit lucem gratiae... Unde Bernardus: Tolle solem qui illuminat totum mundum: ubi dies est? Tolle Mariam, maris stellam huius magni et spatiosi, i. e. mundi, et quid nisi caligo et densissimae tenebrae relinquantur? Quid ergo? Si praesens est, tenebra fugatur, et si praesens est, lux inchoatur.

« Quarto est lux radiorum suorum diffusiva et communicativa. Similiter B. V. radios suae gratiae omnibus diffundit et communicat. Unde in Eccli. XXIV, 26-27: *Transite ad me omnes qui concupiscitis me, et a generationibus meis implemini; spiritus enim meus super mel dulcis...* *Transite* scil. de mundi vanitate, *ad me*, scil. plenam gratiae... *et meis generationibus*, i. e. a charismatibus gratiarum adimplemini; non parum accipietis, videlicet multum: *Spiritus enim meus super mel dulcis*, quia B. V. omnibus est propitia et misericors. Unde Bernardus: B. V. omnibus sinum suae misericordiae aperit, et omnes de plenitudine accipiunt, aeger curationem, tristis consolationem, peccator veniam, iustus gratiam, porro Filius Dei carnis substantiam, ut nullus sit qui se abscondat a calore eius.

« Quinto est lux mater gratuita colorum. Sic B. V. est mater virtutum. Sicut colores pulchrificant corpus, sic virtutes animam, quia mater virtutum est B. V. Dicitur in Eccli. XXIV, 24: *Ego mater pulchrae dilectionis*, scil. quoad Deum..... *et timoris*, quo refugimus peccatum..... *et agnitionis*, scil. sanctae fidei, *et sanctae spei*, i. e. spei futurae beatitudinis. Unde Bernardus: Si quid, inquit, est nobis virtutis, si quid



salutis et gratiae, totum ab illa novimus redundare quae deliciis affluebat. Hic est enim ille hortus conclusus quem divinus auster perflavit et fluunt aromata illius in charismata gratiarum.

« Sexto, lux est splendidissima creaturarum. Similiter B. V. Unde in libro Sap. VII, 29: *Speciosior est sole*, i. e. viro iusto lucente in ecclesia militante; *et super omnem dispositionem stellarum*, i. e. sanctorum in Ecclesia triumphante; *luci comparata*, i. e. angelicae creaturae *invenitur potentior* dignitate et pulchritudine.

« Septimo et ultimo, est lux delectatio et consolatio oculorum. Similiter B. V. est consolatio hominum. Unde in libro Sap. VII, 10, dicitur: *Super salutem* qua fugatur infirmitas, *et super speciem*, corporis, qua purgatur deformitas, *dilexi eam et proposui pro luce* bonae vitae *habere illam*. Ista lux odiosa est malis... et delectabilis bonis ».

4. Nec mirum videri debet si mediatio B. V., sicut et Assumptio (1), ex professo proposita non fuerit in operibus theologicis Medii Aevi. Nam :

a) non inveniebatur in Libro Sententiarum, quod opus in scholis per plura saecula interpretabantur;

b) nec cohaerebat cum systemate philosophico Aristotelico;

c) nec *specialem* afferebat difficultatem aut connexionem cum quaestione aliqua in operibus theologicis tractata. Sic plenitudo gratiae in Christo vel eius conceptio fuerunt occasio loquendi de plenitudine gratiae in Virgine vel de eius sanctificatione et a peccato originali mundatione; peccatum originale poterat esse occasio loquendi de eius praeservatione vel ab eo liberatione. Sed nil tale invenitur pro mediatione, quae solam afferebat difficultatem communem omni mediationi subordinatae sanctorum componendae cum una mediatione Christi Iesu.

Ex eo tamen quod mansit extra theologiam, ut ita dicam, « officialem », ne concludas fuisse etiam extra doctrinam sacram aut extra fidem. Contrarium enim constat ex sermonibus et operibus asceticis aut exegeticis illius temporis, etiam ut vidimus, pro S. Thoma. Non solum erat corpus theologiae scholasticae; praeterea commentationes habebantur S. Scripturae et catenae textuum Ss. Patrum circumferebantur, quae doctrinam sacram magis positivam exponebant.

Nec S. Thomas poterat ignorare universalis mediationis sententiam quae tam diserte inveniebatur apud S. Bernardum quem saepius allegat, et apud confratrem suum Hugonem a S. Charo, cuius scripta cer-

---

(1) S. Thomas tamen memorat assumptionem, sed omnino per accidens et mere transeunter, occasione alicuius sermonis de assumptione, III, q. 27, a. 1.

tissime noverat; nec etiam minoris aestimationis habere doctrinam magistri sui Alberti quam ille firmiter proponebat in praemitiis suorum operum, *Mariale super Evangelium Qui missus est*:

« Nomen Mariae... congruentissime adaptatur... et ad statum designandum *mediationis* B. V. qua mediante genus humanum per mare huius saeculi ad portum caeli *exemplo, suffragio et merito* revocatur... Ipsa enim *omnium quorum Deus dominus est, domina est*... Ipsa enim est *divinarum illuminationum immediate susceptiva*, ipsa *omnium bonitatum universaliter distributiva*. Inde dicitur *stella maris*, quia sicut in mari est congregatio omnium aquarum, ita in ipsa est aggregatio omnium gratiarum...

« Non autem Eva debuit appellari, eo quod sit *mater omnium viventium per generationem spiritualem*... Tempore passionis ubi mater misericordiae Patri misericordiarum in operatione summae misericordiae affuit, et dolorem passionis secum sustinuit, nam ipsius animam pertransivit gladius, et *consors passionis et adiutrix facta est redemptionis et mater regenerationis*: unde ibi propter fecunditatem spiritualem qua *totius generis humani mater spiritualis* effecta est, non sine parturitione doloris omnes nos in vitam aeternam in Filio et per Filium vocavit et regeneravit, *mulier* merito dicta fuit. Nomine autem Evae vocari non debuit, cum in re et effectu contraria ei fuit per omnia... illa gratiam perdidit, ista gratiam invenit; illa transivit et nos transire fecit de gratia in culpam, ista surrexit et nos surgere fecit de culpa in gratiam... illa viro suo occasio perditionis, haec viro suo adiutorium redemptionis... (1).

« Iam ostensum est sufficienter qualiter B. V. gratia plena fuit... Fuit etiam ipsa plenitudo secundum omnem plenitudinis rationem plenitudo perfectissima... Est enim plenitudo... receptiva... triplex: Quaedam est receptiva et dativa et non retentiva, et haec est plenitudo *canalis*. Et sic B. V. est plena gratia omnium quantum *ad numerum* gratiarum, quae omnes ad numerum transeunt per ipsius manum. Unde *Eccli.*, XXIV, 11: *Ego quasi aqueductus exivi de paradiso Dei*, hoc est de deliciis misericordiarum Dei... Est autem secundo plenitudo receptiva et retentiva et non dativa, et haec est plenitudo *vasis*, et secundum hanc plenitudinem plena fuit omnibus gratiis creatis *secundum speciem*... Et est plenitudo receptiva, dativa et retentiva, et haec est plenitudo

(1) *Mariale*, q. 29, § 2 et 3. Cfr. q. 148 et q. 165: « Associata cum Domino fuit etiam *in quanto*, scil. aequalis potentiae in genere: ipsa enim eiusdem regni regina est cuius ipse est rex ».

*fontis*, qui est plenus et tamen effluit. Hac plenitudine plena fuit etiam B. V. a qua continue effluit gratia, et tamen ipsa semper plena est gratia...: ex fonte enim huius plenitudinis *profuit omnis plenitudo humani generis*. Ex hac enim venit nobis pretium redemptionis, aqua ablutionis, panis refectionis, medicina curationis, arma expugnationis, praemium remunerationis » (1).

Nec minus clare apud Hugonem a S. Charo. Etenim: B. V. explicite vocatur mediatrix inter Deum et homines et advocata (2). — Mediatio eius describitur in cooperatione redemptionis: nova Eva, Virgo, fuit occasio salutis, quae ab angelo edocta salutem edidit, sicut prima Eva, virgo, fuit occasio perditionis, quae e diabolo seducta mortem intulit; haec est principium damnationis, illa principium reparationis (3). — Domina praedicatur et regina omnem habens potestatem: « Potestas mea imperandi et faciendi quae volo et quos volo introducendi. Regina quidem est caelestis civitatis et Filius eius rex » (4). — Hinc in omnibus est invocanda (5). Omnes ab ea omnia recipiunt beneficia, nec desinit nobis subvenire et pro nobis orare (6). Unde gratia est plena propter fecunditatem et mater spiritualis omnium, quia ut aquaeductus omnem gratiam in omnes effundit (7). Quibus omnibus patet eius mediatio universalis in gratiarum dispensatione.

#### CONCLUSIO.

Sit itaque conclusio: Sententiam de B. V. universali mediatione pertinere ad primaevam traditionem Scholae dominicanae et thomisticae, eamque esse Doctoris Angelici principiis omnino conformem.

Lovanii, via Iusti Lipsii 22, Belgium.

P. BENEDICTUS, HENRICUS MERKELBACH, Ord. Praed.

S. T. Lect.

*in Collegio Stud. Provinciae S. Rosae in Belgio Professor.*

---

(1) Ibidem, q. 164. — (2) *Postilla. in I Tim.*, II, 5, et *in Eccli.*, XXIV, 6, 7 et 17. — (3) Ibidem, *in Luc.*, I, 26-28. — (4) Ibidem, *in Eccli.*, XXIV, 15. — (5) Ibidem, *in Luc.*, I, 27, et *in Eccli.*, XXIV, 7-10. — (6) Ibidem, *in Luc.*, I, 48, et *in Eccli.*, XXIV, 11, 14 et 16-17. — (7) Ibidem, *in Luc.*, I, 28 et 42, et *in Eccli.*, XXIV, 40.



## S. THOMAE DOCTRINA DE BEATA MARIA VIRGINE MEDIATRICE OMNIUM GRATIARUM

---

I. QUAESTIONIS STATUS. Prodiit mense Ianuario 1921 decretum S. Cong. Rituum, quo Benedictus XV, P. M., precibus annuens Eminentissimi Principis Desiderati Mercier, Archiepiscopi Mechliniensis, concessit omnibus Belgicae ditionis dioecesibus officium cum Missa « *Beatae Mariae Virginis Mediatricis omnium gratiarum* ». Pius autem XI plus semel nec dubiis indiciis optavit ut haec devotio latius in Ecclesia diffunderetur et in pleniori luce a theologis reponeretur. Nec in hoc ab antecessoribus ullatenus discrepat; nam B. Virgo iam a Pio X dicitur « *totius terrarum orbis potentissima apud Unigenitum Filium suum MEDIATRIX et conciliatrix* », et a Pio IX *Mediatric* salutatur (1).

Quae appellatio traditione antiqua nititur, si quidem a S. Tarasio, Patriarcha Constantinopolitano, adhibetur: *μεσῑτις*, *Mediatric* (2), saeculo octavo; necnon in homilia quae olim S. Epiphanio adscripta fuit, quaeque, licet non sit opus ipsius genuinum, fidem tamen veterum Patrum refert, dum B. Virginem vocat *sacerdotem* simul et *altare* (3); imo a S. Ephraem Syro, doctore Ecclesiae recens constituto, qui obiit an. 373; « *Ave, Dei et hominum Mediatric optima. Ave, totius orbis conciliatrix efficacissima* » (4).

At, si nomen historice vindicatur, res ipsa, seu explicatio doctrinae, inquirenda est ex principiis nostri Aquinatis, qui est *theologorum princeps*, sicut et *philosophorum norma*.

Protestantes nobis crimen movent, quod, dum Matrem supra modum extollimus, Filio, unico Mediatori, iniuriam irrogemus et Apostolo contradicamus: « *Unus Deus, unus et Mediator Dei et hominum, homo Christus Iesus*, qui dedit redemptionem semetipsum pro omnibus » (5). Nonnulli quoque catholici opponunt titulum *Mediatricis*, licet possit pietati

---

(1) PIUS X, Encyc. *Ad diem illum*, 2 Februarii 1904; PIUS IX, Bulla *Ineffabilis*, 8 Dec. 1854. — (2) S. TARAS., *Homil. in SS. Deiparae Praesent.*, P. G., XCVIII, 1500. — (3) *Homil. V in laudes S. Mariae Deiparae*, inter opera dubia aut spuria S. EPIPHANII; P. G., XLII, 497. — (4) S. EPHRAEM, Edit. Venet., I, 570. — (5) I *Tim.*, II, 5.

permitti, minus congruere scientiae, nec esse erudito theologo, qui rerum intima rimetur, communiter usurpandum.

II. AB ANGELICO DISCIMUS QUO VERO AC THEOLOGICO SENSU POSSIT NOMEN B. VIRGINI TRIBUI ET QUA RATIONE FUERIT IPSA CUM CHRISTO ET SUB CHRISTO MEDIATRIX. « Ad mediatoris officium pertinet coniungere et unire eos inter quos est mediator; nam extrema uniuntur in medio. Unire autem homines Deo perfecte quidem convenit Christo, per quem homines sunt reconciliati Deo, secundum illud II *Cor.*, V, 19: « *Deus erat in Christo mundum reconcilians sibi* ». Et ideo solus Christus est perfectus Dei et hominum mediator, in quantum per suam mortem humanum genus Deo reconciliavit. Nihil tamen prohibet alios secundum quid dici mediatōres inter Deum et hominem, prout scilicet cooperantur ad unionem hominum cum Deo dispositive vel ministerialiter » (1). In respons. ad ob. exponit id convenire tum prophetis et sacerdotibus Veteris Testamenti, tum et praesertim sacerdotibus Novae Legis, qui vice ipsius salutaria sacramenta hominibus exhibent. In art. 2, addit in mediatore attendi debere et rationem *medii*, ut nempe distet ab utroque extremo, et *officium*, nempe coniungendi utrumque, et idcirco requiri in Christo *naturam humanam*, quae cum divina coniungatur in *una eademque persona* (2).

In hoc tandem resumitur doctrina S. Thomae: Christus solus est perfecte, seu essentialiter, mediator: sed illa persona dici potest secundo, post Christum et cum Christo, mediatrix, quae est media inter homines et Deum, utrumque extremum attingit et coniungit, Deumque et homines conciliat. Porro haec omnia competere B. Virgini tradit Doctor Angelicus. Ergo ex principiis S. Thomae omnino colligitur B. Virginem esse secundo et post Christum ac cum Christo mediatricem. Singula expendamus.

✓ III. QUOMODO EX DOCTRINA S. THOMAE B. VIRGO UTRUMQUE EXTREMUM CONIUNGAT. De ratione mediū est attingere utrumque extremum et tamen ab utroque distare. Iam vero Maria homines attingit ratione naturae humanae, in qua est nobis perfecte similis; Deum autem attingit ratione maternitatis, ita quidem ut Caietanus, mentem Divi Thomae interpretando, illa celeberrima et aurea verba scripserit de B. Virgine, « *quae sola ad fines deitatis propria operatione attigit*, cum Deum concepit, peperit et lacte proprio pavit » (3).

(1) III p., q. XXVI, a. 1. — (2) Cf. Opus nostr. *De Verbo Incarnato*, p. 379-384.

— (3) CAIETAN., *Comment.*, in II<sup>am</sup> II<sup>ae</sup>, q. 103, a 4.

Ceterum distat ab utroque extremo, nam de Maria valent quae dicit Angelicus de ipso Christo: « Distat et a Deo in natura, et ab hominibus in dignitate et gloriae » (1). Quomodo autem Dei genitrix superet homines in gratia exponit S. Doctor: « Quanto aliquid magis appropinquat principio in aliquo genere, tanto magis participat effectum illius principii... Christus autem est principium gratiae, secundum divinitatem quidem auctoritative, secundum humanitatem vero instrumentaliter... Beata autem Virgo Maria *propinquissima* Christo fuit secundum humanitatem, quia ex ea accepit humanam naturam. Et ideo prae caeteris maiorem debuit a Christo gratiae plenitudinem obtinere » (2).

Ut autem ambos conciliet, debet Deipara exhibere Deo quae sunt hominum quibusque Deus fit hominibus propitius et pacatus, et hoc est sacrificium, quo redditur satisfactio seu reparatio adaequans offensam, et exhibere hominibus ea quae sunt Dei quibusque fiunt homines Deo grati et accepti, et haec sunt dona gratiae. Exponendum igitur superest quomodo B. Virgo Deo sacrificium obtulerit et hominibus gratiam largiatur.

IV. QUA RATIONE DICI POSSIT B. VIRGINEM SACRIFICIUM OBTULISSE DEO. Sacrificium proprie obtulit Christus, qui est simul sacerdos et hostia, qui offert et qui offertur: nam vi unionis hypostaticae est unctus et consecratus et deputatus, ut seipsum Deo dicaret, et, licet non seipsum occiderit, fuit verus offerens, « qui voluntarie se obtulit passioni, et ex hac parte habet rationem hostiae » (3).

Beata autem Virgo post Christum et cum Christo idem sacrificium suo modo obtulit. Ratione quippe maternitatis divinae est aliquatenus consecrata, « ita quod eum qui est plenus omni gratia *in se reciperet et eum pariendo*, quodammodo gratiam ad omnes derivaret » (4). Mediate saltem oblationi cooperata est, quatenus Sacerdotem et Hostiam, Christum filium suum, dedit, custodivit, nutrit; imo et immediate, quatenus consensum praebeuit. Nam consensum, quem iam in Incarnatione dedit, quasi nomine humani generis, iuxta illud S. Thomae: « *Per Annunciationem expectabatur consensus Virginis loco totius humanae naturae* » (5); iterum renovavit in Calvariae monte, dum *staret iuxta crucem* Iesu. « Christus non se occidit, sed seipsum voluntarie morti exposuit, secundum illud Isaiae: « *Oblatus est, quia ipse voluit* », et ideo dicitur seipsum obtulisse » (6). Pari quoque iure Deipara filium obtulit, eo quod

(1) S. THOM., III p., q. 26, a. 2. — (2) III p., q. 27, a. 5. — (3) III p., q. 22, a. 2 ad 2. — (4) III p., q. 27, a. 5. — (5) III p., q. 30, a. 1. — (6) III p., q. 22, a. 2 ad 1.



in eius mortem pro nostra salute consenserit, et cum ipso filio pro nobis passa fuerit.

Quam doctrinam egregie confirmant Summi Pontifices. Nam, iuxta Pium X, B. Virgo habuit « *officium eiusdem hostiae nutriendae custodiendaeque atque adeo, stato tempore, SISTENDAE AD ARAM* » (1); et iuxta Benedictum XV, « *ita cum Filio patiente et moriente passa est et paene commortua, sic materna in Filium iura pro hominum salute abdicavit placandaeque Dei iustitiae, quantum ad se pertinebat, Filium immolavit, ut dici merito queat Ipsam cum Christo humanum genus redemisse* » (2).

Iam ergo ex assertis vel principiis S. Thomae colligimus B. Virginem cum Christo obtulisse Deo sacrificium et satisfactionem ac proinde cum Christo humanum genus redemisse, et hoc pacto primum munus mediatrix obire, exhibendo quae sunt hominum Deo quibusque Deus fit hominibus pacatus.

Inspiciamus nunc quomodo exhibeat hominibus ea quae sunt Dei et quibus homines fiunt Deo accepti, videlicet gratiam, sive merendo, sive impetrando.

V. DE MEDIATIONE B. VIRGINIS IN MERENDO. Principium S. Thomae est: solum Christum mereri nobis gratiam *de condigno*, nam ipse solus est caput Ecclesiae et auctor salutis humanae (3). Hinc tota oeconomia christiana in hoc effato resumitur: « Nec enim aliud nomen est sub caelo datum hominibus, in quo oporteat nos salvos fieri » (4). At potest homo aliis mereri *de congruo*: « Quia enim, ait ibidem Angelicus, homo in gratia constitutus implet Dei voluntatem, congruum est secundum amicitiae proportionem ut Deus impleat hominis voluntatem in salvatione alterius ».

Quapropter ex principiis S. Doctoris sic arguere licet: Illa persona quae fuit in omnibus Christo consociata quaeque dignitatem habet ut a Deo exaudiatur potest de congruo nobis mereri quod Christus de condigno promeruit. Atqui ex doctrina Angelici B. Virgo fuit in omnibus Christo unita, siquidem, ut iam audivimus ex Sancto Praeceptore, *expectabatur consensus Virginis loco totius humanae naturae*. Quo sensu S. Bernardus Mariam adiurat: « *Offertur tibi pretium salutis: statim liberabimur si consentis* » (5). Habet quoque dignitatem ut a Deo exaudiatur; et hanc excellentiam ad refundendam in alios gratiam repetit Ange-

---

(1) PIUS X, Encyclic. *Ad diem illum*, 2 Febr. 1904. — (2) BENEDICTUS XV, *Sodalitati Nostrae Dominae a Bona Morte*, 2 Martii 1918; *Act. Apost. Sedis*, X, 182. — (3) I<sup>a</sup> II<sup>a</sup>e, q. 144, a. 6. — (4) *Act.*, IV, 12. — (5) S. BERNARD., *Homil.* IV *super Misuss est*.

licus ex propinquitate Mariae ad Christum et ex maternitate divina, « ita quod eum qui est plenus omni gratia, in se reciperet et *eum pariendo, quodammodo gratiam ad omnes derivaret* » (2).

Utramque dotem, scilicet Mariam fuisse Christo ascitam et conso-  
ciatam in *omnibus*, et habere dignitatem ad merendum de congruo *omnia*  
quae de condigno promeruit Christus, recolit Pius X in encyclica saepius  
citata, *Ad diem illum*, 4 febr. 1904: « *Universis sanctitate praestat* (Maria)  
*coniunctioneque cum Christo, atque a Christo ascita in humanae salutis*  
*opus*, DE CONGRUO, *ut aiunt*, PROMERET NOBIS QUAE CHRISTUS DE CON-  
DIGNO ».

Quocirca illud effatum non est tantum a theologis usurpatum, sed  
et a Magisterio Ecclesiae docentis approbatum et confirmatum.

VI. TANDEM PRINCIPIA S. THOMAE TRIBUUNT B. VIRGINI MUNUS MEDIA-  
TRICIS IN INTERCEDENDO ET IMPETRANDO. Intercessor principalis et neces-  
sarius est Christus, per quem omnis oratio nostra ascendit ad Patrem,  
et eapropter omnes Ecclesiae preces concluduntur *per Christum Domi-  
num nostrum*. At id minime impedit quominus B. Virgo, Christo con-  
iuncta in merendo, adhuc ipsi consocietur in interpellando pro nobis.  
Sicut ergo Christum implicite oramus, quoties deprecamur sanctos, ita  
B. Virgo implicite invocatur, quoties gratiam a Deo impetramus, et ipsa  
gratia per mediationem Mariae obtinetur; vel, sicut explicat Leo XIII,  
« affirmare licet *nihil prorsus* de permagno illo omnis gratiae thesauro  
quem attulit Dominus... *nihil nobis nisi per Mariam*, Deo sic volente,  
impertiri, ut, quomodo ad Patrem nisi per Filium nemo potest accedere,  
ita fere nisi per matrem accedere nemo possit ad Christum » (3). Illa  
porro doctrina includitur in illo principio iam explicato, III p., q. 27,  
a. 5, B. Virginem, eo quod sit maxime coniuncta Christo, fonti omnium  
gratiarum, posse refundere gratiam in omnes homines, quod media-  
tionem universalem omnino importat. Et diserte traditur in *Exposi-  
tione Salutationis Angelicae*, quod opus vel est genuinus S. Thomae  
foetus, ut pluribus visum est, vel saltem genuinam S. Thomae doctri-  
nam refert, ut omnes concedunt. Iuvat haec citare: « Tertio, quantum  
ad refusionem in omnes homines. Magnum enim est in quolibet sancto,  
quando habet tantum de gratia quod sufficit ad salutem multorum, sed

---

(1) III p., q. 27, a. 5. — (2) LEO XIII, encyclic. d. 22 sept. 1891. In laudata ency-  
clica Pii X, *Ad diem illum*, 4 febr. 1904, B. Virgo vocatur *princeps largiendarum*  
*gratiarum ministra*. Quod innuit omnes gratias per actualem B. Virginis intercessio-  
nem transire.

quando haberet tantum quod sufficeret ad salutem omnium hominum de mundo, hoc esset maximum. Et hoc est in Christo et in Beata Virgine. Nam *in omni periculo potes salutem obtinere ab ipsa Virgine gloriosa*. Unde *Cantic.*, IV, 4; *Mille clypei*, idest remedia contra pericula, *pendent ex ea*. Item in omni opere virtutis potes eam habere in adiutorium; et ideo dicit ipsa, *Eccli.*, XXV, 5: *In me omnis spes virtutis* ».

Constat igitur ex doctrina Angelici B. Virginem Christo ita consociari, ut impetratio Mariae sit universalis, sicut intercessio Christi, tametsi secundaria, et nobis omnes gratias, nulla excepta, sive ad *pericula* superanda sive ad *opera virtutis* exercenda, obtineat et largiatur.

Ceterum, quia iam ex principiis S. Thomae collegimus B. Virginem meruisse omnes gratias de congruo, inferri quoque inde potest illam gratias omnes impetrare. Nam vis impetratoria respondet vi meritoriae, cum utraque sit proprietas gratiae: ex eo enim quod aliquis sit in gratia et faciat Dei voluntatem, aequum est ut Deus eius voluntatem faciat, concedendo quod ille petit (1).

Aliud demum in theologia S. Doctoris viget principium, ex quo praesens conclusio stabilitur: beati in caelo, licet Deum non comprehendant, « horum quae Deus facit vel facere potest, tanto aliquis intellectus plura cognoscit, quanto perfectius videt Deum » (2). Hinc effatum theologicum: beatos cognoscere quae in hoc mundo ad ipsos spectant, eo quod debeat vera beatitudo omne legitimum desiderium satiare. Quum autem B. Virgo sit *tota mater*, pro cunctis hominibus et pro tota vita spirituali, ad ipsam utique spectat cognoscere omnia quae vitam illam supernaturalem respiciunt, et tentationes quae illam impetunt, et auxilia omnia quae vitam praestant, augent, muniunt ac praeservant, scilicet gratias omnes quae nobis sunt necessariae aut utiles.

Si autem cognoscit, certissime postulat; nam matri sufficit necessitates filiorum nosse, ut illico subvenire conetur et ad adiuvandam festinet. Verum, si postulat, infallibiliter obtinet, nam ipsa est *omnipotentia supplex*, quae pro sua reverentia exauditur, cuive nunquam resistit Deus (3).

Quamquam igitur S. Thomas non versavit explicite, per singula puncta, quaestionem de universali B. Virginis Mariae mediatione, principia tamen et fundamenta clare et solide statuit, quibus doctrina illa nititur et firmatur.

---

(1) Cf. I<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q. 114, a. 6. — (2) I. P., q. 12, a. 8. — Cf. opus. nostr. *De Deo Uno et Trino*, p. 145 ss. — (3) *Tract. Dogmat.*, vol. III, p. 475.



VII. IMO EX DOCTRINA S. PRAECEPTORIS SOLVI POTEST QUAESTIO AN SENTENTIA ILLA, QUAE TENET B. VIRGINEM ESSE OMNIUM GRATIARUM MEDIATRICEM, POSSIT AB ECCLESIA DEFINIRI. Exponit in IIa IIae, q. 1, aa. 6-10, obiectum credendum esse *revelata*, prout per Ecclesiam explicanda, proponuntur et definiuntur (1). Iam vero praefata propositio *quoad praecipua asserta* in revelatione continetur. Ergo, ex mente S. Thomae, potest definiri.

Praecipua illius doctrinae puncta in his fere constant: B. Virginis consensum fuisse a Deo requisitum in Incarnatione et in oblatione sacrificii crucis, ipsam quoque fuisse Christo semper consociatam in distributione gratiarum, ac demum omnium nostrum esse matrem.

Atqui revelatio haec omnia testatur:

1º Angelum a Maria requirere consensum aperte tradit Evangelium, Beatamque Virginem consensisse, dicendo: *Ecce ancilla Domini, fiat mihi secundum verbum tuum*, de quo consensu illam laudat S. Elisabeth Spiritu Sancto afflata: « *Et beata quae credidisti, quoniam perficientur ea quae dicta sunt tibi a Domino* » (2).

2º Sacrificio crucis consensisse Mariam et cooperatam esse haud obscure innuit Ioannes: *Stabat iuxta crucem Iesu* (3). Quem locum sic interpretatur S. Ambrosius: « Spectabat piis oculis vulnera, per quem sciebat omnibus futuram *redemptionem*: stabat non degeneri mater spectaculo, quae non metuebat peremptorem; pendebat in cruce filius; *mater se persecutoribus offerebat* » (4).

3º Revelatio in Scripturis testatur Christum, quoties in vita sua gratiam externe distribuit, voluisse sibi coniungi Mariam. Nam per Mariam sanctificat praecursorem in utero matris: *Ecce enim*, exclamat Elisabeth, *ut facta est vox salutationis tuae in auribus meis, exsultavit in gaudio infans in utero meo* (5). Per Mariam confirmat fidem Apostolorum in miraculo quod patrat in Cana Galilaeae: *Erat mater Iesu ibi*, et ipsa postulat miraculum, et, ipsa mediante, *crediderunt in eum discipuli eius* (6). Per Mariam dat perseverantiam Ioanni, quem commendat Matri: *Ecce filius tuus* (7).

Post Ascensionem quoque voluit Christus ut effusio Spiritus Sancti in discipulos fieret mediante Virgine, quae in coena apostolos ad Paraleti adventum praeparavit (8).

---

(1) De his optime disserit P. SCHULTES, O. P., in suo libro, *Introductio in Historiam Dogmatum*, Paris, Lethielleux, 1922. — (2) LUC., I, 26-45. — (3) IOAN., XIX, 25. — (4) S. AMBROS., *De Inst. Virg.*, c. VII; *P. L.*, XVI, 318. — (5) LUC., I, 44. — (6) IOAN., II, 1-11. — (7) IOAN., XIX, 22-27. — (8) Cf. LEO XIII, encycl. *Incunda semper*, 8 sept. 1894.

Inde concludere fas est: Si hoc praestitit Maria in vita, simile munus habere debet nunc in gloria, ad impetrandas gratias, quae sunt Incarnationis sequela.

4<sup>o</sup> Mariam esse nostram matrem est veritas indubia, quae in revelatione continetur. Licet verba Christi: *Ecce Mater tua*, sensu litterali de ipso Ioanne a Patribus communiter accipiantur et solum a tempore Ruperti Abbatis de nobis mystice intelligantur (1), veritas ipsa *in tota oeconomia christiana* includitur. De fide enim est Mariam esse Dei matrem, et aliunde constat maternitatem erga Christum esse propter maternitatem spiritualem erga christianos, sicut Incarnatio est propter nostram salutem et redemptionem.

Quod S. Thomas efficaciter, licet succincte, tradit et exponit. Anadvertit quippe Incarnationis finem fuisse ut *homines renascerentur in filios Dei*. Ex quo eruitur maternitatem Deiparae erga Christum ad maternitatem spiritualem erga homines ita tendere et aptari, ut eadem persona quae est mater Christi virgo sit quoque mater christianorum virgo, sicut etiam Ecclesia est mater virgo: « Quarto, propter ipsum finem Incarnationis Christi, quae ad hoc fuit ut homines renascerentur in filios Dei, *non ex voluntate carnis, neque ex voluntate viri, sed ex Deo*, id est ex ipsa Dei virtute: cuius rei exemplar apparere debuit in ipsa conceptione Christi.

Unde Augustinus dicit in libro de sancta Virginitate, cap. VI: Oportebat caput nostrum insigni miraculo secundum carnem nasci de virgine Ecclesia secundum spiritum nascitura » (2).

Qui loquendi modus indubie importat B. Mariam virginali maternitate nos gignere spiritualiter, sicut virgineo conceptu et partu Christum genuit secundum carnem.

Ceterum, constat Deiparam esse matrem nostram ex illo praecipuo asserto quo probat Angelicus B. Virginem refundere gratiam in omnes homines, « ita ut sufficeret ad salutem omnium hominum de mundo » (3).

Traditio quoque veterrima id sat clare enuntiat, dum Mariam cum Eva confert asseritque Mariam esse vitae matrem, sicut Eva fuit mortis principium.

Quae antithesis celeberrima est, iamque a S. Iustino adumbratur, plenius a S. Irenaeo vindicatur et evolvitur (4), et pulcherrime a S. Ephraem

---

(1) Cf. KNABENBAUER, *In Ioan.*, p. 546-547. — (2) S. THOM., III p., q. 28, a. 1. — (3) III p., q. 27, a. 5, exposit. in salut. Angelic. — (4) Cf. S. IUSTIN., *Dialog. cum Tryph.*, 100, P. G., VI, 710, ss.; S. IREN., III *Cont. Haeres.*, c. XXII, P. G., VII, 964 ss.

Syro describitur, cuius pauca verba recitare sufficiat: « *Altera facta est causa mortis, altera vitae nostrae*. Apertum est Mariam esse portam lucis, quia per ipsam illuminatus est mundus eiusque habitatores, qui obscurati erant per Evam causam omnium malorum » (1).

Porro, si Deipara est mater vitae spiritualis, debet illas omnes impetrare gratias, quae huiusmodi vitam aut conservant, aut augent aut promovent.

Comperimus igitur singula puncta quae doctrinam de Mediatrice universali spectant contineri saltem implicite in revelatione, prout haec per Scripturam et Traditionem nobis innotescit.

Oportet demum, iuxta Angelicum, ut revelata per Ecclesiam explicentur, proponantur et definiantur. Iam vero Ecclesia veritatem illam ope suorum doctorum pietati nostrae proposuit, ut vidimus, et posset nunc uberius explanare, imo et proclamare. Quod mirum nullatenus videbitur, si cum doctrina de Immaculato Conceptu conferatur. Si enim dogma illud, quod erat tanta caligine involutum, potuit aevo nostro definiri, quidni et haec doctrina, quae tot sanctorum praeconiis celebratur?

Liceat exscribere recentioris scriptoris verba, quae huc omnino faciunt: « Cette vérité n'est pas seulement une vérité acquise par voie de déduction théologique: c'est une vérité que nous pouvons regarder comme appartenant au dépôt de la foi et contenue dans le Magistère de l'Eglise.

« Quand on la compare avec le dogme de l'Immaculée Conception, quand on met en regard, d'un côté, la pénurie des témoignages anciens explicites et formels en faveur de l'Immaculée Conception et les difficultés formidables que soulevait l'affirmation du privilège de Marie; de l'autre, l'abondance et la précision des témoignages qui, depuis les premières siècles jusqu'à nos jours, se sont accumulés en faveur de la coopération de Marie à l'œuvre rédemptrice et à toutes les grâces qui en sont l'exécution à travers le monde, en faveur de la médiation universelle et de la maternité de grâce, sans qu'on puisse opposer à cet accord unanime aucune voix discordante dont il y ait à tenir compte, aucune objection sérieuse, on s'étonne presque que l'Immaculée Conception ait pu faire son chemin, tandis que la maternité de grâce n'est pas encore érigée en dogme » (2).

---

(1) S. EPHRAËM, Edit. Rom., p. 327-329. — (2) BAINVEL, S. I., *Marie Mère de grâce*. Paris, 1921, p. 98-99.



Quae hucusque disseruimus quaeque modeste proponimus evincunt saltem posse definitionem illam niti principiis D. Thomae Aquinatis.

Unde tandem concludimus Angelicum, licet non singula explicite expenderit, statuisse firma ac solida Mariologiae fundamenta, atque mereri ut B. Virgo, sicut et Christus, ipsi dicat: Bene scripsisti de me, Thoma.

Roma, Via S. Vitale 15.

P. EDUARDUS HUGON, Ord. Praed.,  
*Magister in S. Theol., in Collegio Pont. Angelico de Urbe Professor,*  
*ex Provincia Occitana.*

## DE CHARACTERIBUS SACRAMENTALIBUS

### EXPOSITIO METHODOLOGICO-SPECULATIVA

---

Sanctus Thomas naturam characteris sacramentalis determinans docet, eum esse quandam participationem sacerdotii Christi (1) et deputationem ad cultum Dei secundum ritum religionis christianae (2). Haec definitio, quam Doctor angelicus primus omnium proposuit (3), a theologis posterioribus unanimi fere consensu recepta est, ita quidem ut iam ad doctrinam traditionalem scholarum theologiarum pertineat. Mirum tamen est ipsam a theologis hactenus vix fuisse penitus exploratam atque evolutam. Quapropter operae pretium esse duximus, de hac quaestione fusius tractare, ut ostendatur, quanta ubertas profundarum veritatum, quibus et intellectus illuminetur et pietas nutriatur, in brevibus et obviis etiam effatis Divi Thomae contineatur.

Doctor angelicus sicut et alii scholastici theologi saeculi xiii doctrinam ecclesiasticam, quam absolute veram esse supponunt, ope rationis perscrutari studebant; hinc factum est, ut methodus speculativa in theologia illius temporis praevaleat. Sed modus iste speculative tractandi veritates revelatas non exhaurit rationem et ambitum theologiae, siquidem non minus legitime nomine theologiae decoratur positiva tractatio et probatio illarum veritatum. Haec, quae dicitur theologia positiva, inde a saeculo xvi imprimis florere coepit. Unde venit, ut ab illo tempore in libris, qui de theologia tractant, ea quae theologia speculativa ratiocinando concludit, cum iis quae positiva et historica inquisitio in lucem protulit, in unum coniungantur. Sed modus, quo in operibus theologicis haud raro haec duo elementa in unum rediguntur et quo singulae theses disponuntur et evolvuntur, sanis catholicae theologiae principiis congruere non videtur. Hoc in illis praecipue quaestionibus animadverti potest, quae ex Sacra Scriptura et Traditione difficulter tantum probantur, sicuti e. g. doctrina de characteribus sacramentalibus.

---

(1) *S. th.*, III, q. 63, a. 3. — (2) *Ib.*, a. 2. — (3) Sententias scholasticorum saec. xiii optime refert BROMMER, *Die Lehre vom sakramentalen Charakter in der Scholastik bis Thomas von Aquin inklusive*, Paderborn, 1908.

Ideo primo dicemus de methodo in exponendis dogmatibus fidei adhibenda, deinde iuxta principia, quae de methodo adhibenda statuerimus, doctrinam de characteribus sacramentalibus exponemus.

#### A. — DE METHODO ADHIBENDA.

Principia, quae in tradendis quaestionibus theologicis adhibenda sunt, clarissime apparent in expositione dogmatis fidei. Hinc ea quae in sequentibus statuentur, in plenissimo sensu valent solummodo, quoties agitur de enucleandis veritatibus ab Ecclesiae magisterio obligatorie ad credendum propositis. Nihilominus hae normae mutatis mutandis etiam applicari possunt doctrinis, quae minore certitudine gaudent.

Schema, secundum quod in permultis tractatibus theologicis theses componuntur, est sequens:

1. Statuitur thesis: . . . . . De Fide.

2. Status quaestionis: explicantur termini, exhibetur conspectus evolutionis doctrinae et errorum, qui contra illam surrexerunt, indicatur, quando et ubi magisterium Ecclesiae doctrinam in thesi propositam definierit.

3. Probatur thesis: *a)* ex S. Scriptura,

*b)* ex Traditione,

*c)* ex ratione theologica.

4. Annectuntur Corollaria et Scholia.

Ea quae hoc schemate continentur, ad plenam expositionem scientificam cuiusvis quaestionis theologicae necessaria sunt, dispositio tamen materiae videtur esse inconueniens. Nam sensus huius dispositionis vi verborum non potest esse alius nisi sequens:

1<sup>o</sup> De una tantum re agitur, scil. ut probetur propositionem eo sensu, quo in statu quaestionis explicatum est, esse veritatem a Deo revelatam, quae assensu fidei super omnia firmo ab omnibus tenenda sit.

2<sup>o</sup> Hoc demonstratur tribus argumentis coordinatis, ac si obligatio sententiam propositam fide divina tenendi unoquoque illorum argumentorum separatim sumpto evinci posset, et quidem independenter a magisterio ecclesiastico; si enim, postquam in statu quaestionis doctrina Ecclesiae exposita est, novae sectioni praefigitur titulus: probatio, vi verborum suggeritur opinio, theologum abstrahere ab auctoritate magisterii ecclesiastici omnemque operam in eo ponere, ut inquirat et ostendat, quo iure doctrina ab Ecclesia ad credendum proposita tanquam veritas a Deo revelata declarari possit.

De facto autem expositio scientifica completa et perfecta veritatis fidei non restringitur ad hanc unicum quaestionem, utrum scil. doctrina



statuta fide divina credenda sit, sed tres complectitur inquisitiones nexu logico inter se cohaerentes:

I. Quo iure theologus veritatem aliquam de fide tenendam esse dicat;

II. ubi et quomodo sententia proposita in S. Scriptura aut in Traditione contineatur;

III. quid ratio humana methodo speculativa utens ad veritatem penitus pervestigandam et illustrandam conferre queat.

*Ad I: Quo iure theologus veritatem aliquam de fide tenendam esse dicat.* Protestantes S. Scripturam, verbum Dei scriptum, unicam esse regulam fidei asserunt. Quapropter eorum theologi huic principio innixi doctrinam aliquam divinitus esse revelatam ideoque fide amplectendam demonstrare non possunt nisi ostendendo eam in sacris Litteris contineri. Quodsi talis demonstratio impossibilis evadit, quia sensus alicuius textus S. Scripturae obscurus vel ambiguus est, neque ipsi assensum fidei super omnia firmum praebere neque alios ad hunc assensum praebendum obligare possunt. Aliter procedere debet theologus catholicus. Christus Apostolis eorumque successoribus praecepit, ut docerent omnes gentes usque ad finem mundi, promisit ipsis Spiritum Sanctum, ut hoc munere rite fungi possent (Mat. 28, 19 s.), omnes denique nationes obligavit, ut acciperent doctrinam eorum (Marc. 16, 16). Inde sequitur medium a Deo electum, ut ad omnes homines veritas revelata perveniat, esse praedicationem oralem apostolorum eorumque successorum omnesque homines teneri, quidquid magisterium ecclesiasticum tamquam divinitus revelatum proposuerit, assensu fidei super omnia firmo credere. « Ut autem officio, veram fidem amplectendi in eaque constanter perseverandi satisfacere possemus, Deus per Filium suum unigenitum Ecclesiam instituit suaeque institutionis manifestis notis instruxit, ut ea tamquam custos et magistra verbi revelati ab omnibus posset agnosci » (1). Iuxta doctrinam catholicam ergo praedictio magisterii ecclesiastici est regula fidei immediata et proxima, omnino clara et omnes obligans.

S. Scriptura et Traditio continent quidem veritatem revelatam: hinc et ipsae sunt regula fidei, dependenter tamen a magisterio Ecclesiae ideoque mediate tantum et remote. Nam solum magisterium ecclesiasticum, cui « fidei doctrina ... tamquam divinum depositum ... tradita » est « fideliter custodienda et infallibiliter declaranda » (Denz. 1800), nobis omnimodam certitudinem praebet de exsistentia, natura et extensione

---

(1) Concil. Vatic. sess. III, cap. 3. Cf. DENZINGER-BANNWART, *Enchiridion Symbolorum*, nro 1793.

inspirationis divinae sacrarum Litterarum; solum magisterium ecclesiasticum nobis ostendit, in quibus documentis historicis doctrina ab ore Christi et ab Apostolis Spiritu Sancto dictante accepta vere contineatur; solum magisterium ecclesiasticum sub assistentia Spiritus Sancti, si dubia de sensu revelationis in S. Scriptura et Traditione contentae oriuntur, verum sensum a Deo intentum cum certitudine determinare potest. Per consequens quicumque magisterium Ecclesiae negat vel illud negligit, nullum habet ius id quod in S. Scriptura continetur, et ideo quia in S. Scriptura continetur, pro verbo divinitus inspirato habendi, et doctrinam aliquam de fide esse tenendam ex eo demonstrandi, quod in sacris Litteris legitur.

Potest quidem et alia ratione ex S. Scriptura independenter ab eius inspiratione ideoque et independenter a magisterio Ecclesiae demonstrari unam alteramve veritatem esse divinitus revelatam et idcirco fide amplectendam. Intellectus nempe humanus inquisitione scientifica ad cognitionem credibilitatis historicae Evangeliorum atque ex ea ad cognitionem missionis divinae Christi pervenire et propterea fide divina illud credere valet, quod a Christo praedicatum fuisse argumentis historicis sufficienti certitudine demonstrari potest. Hac ratione scientia apologetica demonstrat Ecclesiam a Christo fuisse fundatam. Neque tamen hic modus procedendi veluti norma generalis ad determinandum obiectum materiale fidei divinae haberi potest. Nam hic modus tunc solum efficax est, si sufficienti certitudine rationibus pure historicis probari potest aliquod effatum a Christo vel ab Apostolis in sensu univoco prolatum fuisse. Quod si vero dubia nascuntur sive de origine divina sive de sensu alicuius doctrinae, haec methodus insufficiens esse comprobatur.

Difficilior adhuc res evadit, si quis independenter a magisterio Ecclesiae argumento, quod vocatur Traditionis, doctrinam aliquam esse revelatam ostendere velit. Hunc in finem ex documentis a S. Scriptura omnino diversis via pure historica demonstrari deberet Christum vel Apostolos doctrinam aliquam proposuisse. Iamvero hoc argumentis ex traditione desumptis vix de aliqua doctrina ea certitudine demonstrari potest, quae requiritur, ut assensus fidei rite praebeatur. Quo fit, ut probatio efficax ex Traditione vix unquam directe possibilis sit, sed indirecte tantum et mediate i. e. mediante magisterio Ecclesiae. Sic e. g. ex consensu Patrum probatur magisterium ecclesiasticum saeculis quarto vel quinto veritatem aliquam tamquam divinitus revelatam et fide tenendam proposuisse, ex quo mediante infallibilitate magisterii ecclesiastici deducitur illam doctrinam revera a Deo fuisse revelatam.

Documenta ergo Traditionis sicuti Scriptura divinitus inspirata nonnisi dependenter a magisterio Ecclesiae regula fidei esse possunt.

Ea quae hactenus exposuimus, ita paucis verbis comprehendi possunt: regula proxima fidei est magisterium Ecclesiae; S. Scriptura et Traditio sunt regula remota.

Hoc principium esse verum atque legitimum in ea parte theologiae catholicae, quae vocatur apologetica, fuse probatur; ipsum quoque in quaestionibus a theologo catholico scientifice perscrutandis et exponendis adhibendum est. Ad essentiam enim totius theologiae supernaturalis pertinet, ut magisterium Ecclesiae tamquam regulam fidei agnoscat proximam. Quare in tantum aliqua disciplina partem theologiae catholicae constituit, in quantum hoc principio regitur. Huic principio fundamentali ea quoque methodus adaptanda est, iuxta quam quaestiones exponuntur dogmaticae. Quodsi igitur ad expositionem scientificam alicuius veritatis fidei imprimis demonstrandum est, cur omnes fideles ad eam fide tenendam obligentur, haec demonstratio alia via efficaciter fieri nequit nisi ostendendo: Magisterium Ecclesiae hanc doctrinam tamquam divinitus revelatam et ab omnibus credendam proponere. Quapropter doctrina ab Ecclesia omnibus obligatorie proposita non est in statu quaestionis probationi praemittenda, sed extrinseca ipsa compositione argumenti elucescat, demonstrationem obligationis credendi derivari ex auctoritate magisterii Ecclesiae.

Schema dispositionis igitur hucusque usitatum et supra allatum maxime displicet, quia facile efficit, ut quis erronee putet S. Scripturam et Traditionem esse regulam fidei proximam, et probationem theologica fieri debere independentem a magisterio Ecclesiae ex solis fontibus i. e. per eorum explicationem solummodo secundum regulas philologiae et historiae. Hic modus procedendi aptus quidem est, si agitur de convincendis protestantibus, qui inspirationem divinam sacrarum Litterarum admittunt, sed magisterium ecclesiasticum reiciunt, ergo in sic dicta argumentatione ad hominem, minime tamen admittendus videtur tamquam norma generalis indoli theologiae catholicae correspondens in tractandis quaestionibus dogmaticis. Insuper methodus hucusque usitata, quia principium fundamentale theologiae catholicae negligit, etiam facile seriis dubiis circa fidem occasionem praebere potest. Qui enim legit verbum « probatio », exspectat sententiam propositam ex S. Scriptura et Traditione argumentis omnino convincentibus demonstratum iri. Si deinde — id quod de nonnullis dogmatibus fidei evenit — independentem a magisterio Ecclesiae solis mediis ex philologia et scientia religionum depromptis sensus textuum, qui ad probandum allegantur, clare et



certe determinari nequit, ille, qui exspectavit argumenta stricte probantia, spe delusus facile dubiis aurem praebet, id quod conversantes cum tironibus sacrae theologiae saepius experimento didicimus. Liceat ad instar exempli afferre modum, quo cl. Bartmann, qui ob solidam expositionem argumentorum positivorum magna auctoritate gaudet, in opere, cui titulus « Lehrbuch der Dogmatik » Freiburg 1917<sup>3</sup>, II, 232, doctrinam de characterе sacramentali evolvit:

« *Propositio*: Tria sacramenta, baptismus, confirmatio, ordo, hunc specialem effectum habent, quod animae imprimunt characterem indelebilem, ob quam rationem repeti nequeunt. De fide.

« *Explicatio*. Character (χαράσσειν insculpere), qui communiter sumptus signum distinctivum est, in re dogmatica, cum imprimatur animae i. e. substantiae spirituali, signum spirituale intelligitur, quod sicut ipsa anima indelebile est. Characterem negabant Wiclif et Reformatores, qui ipsum inventum Scholasticorum habebant. Ideo Tridentinum definiit: S. q. d. in tribus sacramentis, baptismo scilicet, confirmatione et ordine, non imprimi characterem in anima, hoc est signum quoddam spirituale et indelebile, unde ea iterari non possunt, a. s. (s. 7, can. 9. Denz. 852).

« *Probatio*. Ex S. Scriptura, videlicet ex epistolis S. Pauli, pauci tantum textus afferri possunt, quibus character sacramentalis obscure tantum significari videtur. S. Paulus, utpote propensus ad hoc, ut Novum Testamentum tamquam veritatem et perfectionem opponeret Veteri Testamento tamquam umbrae et typo, baptismum quoque, quo homo membrum fit Novi Foederis, contulit cum circumcisione, quae erat signum, quo indicabatur aliquem esse participem pacti, quod Deus cum populo electo inivit. Haec comparatio baptismi cum circumcisione prae oculis haberi debet, ut intelligantur textus sequentes ». Citantur 2 Cor. 1, 21-22; Eph. 1, 13; 4, 30 et notatur, quod iuxta Col. 2, 11 baptismus est circumcisio christiana. « His tribus textibus ea, quae sequuntur, aequali claritate insinuantur: Christianus quando amplexus fidem baptismum recepit, a Deo signatus est et accepit sigillum (σφραγίς), quo significatur ipsum Deo esse dicatum. Haec signatio in Spiritu Sancto facta est; ipse est pignus, quod christianus iam sit peculium Dei. Sigillum ipsum intelligitur esse spirituale atque durabit usque in diem redemptionis perfectae ». Hucusque auctor; deinde breviter exponit doctrinam Patrum et asserit S. Augustinum primum omnium clare de characterе sacramentali locutum esse.

Quodsi attentus lector id, quod his argumentis de facto probatur, confert cum illo, quod probandum est, scil.: 1° agi de effectu sacramen-

torum distincto a gratia sanctificante et a Spiritu Sancto (cf. paragraph. praecedentem illius libri); 2º hunc effectum tribus sacramentis conferri, probationem omnino insufficientem dicat oportet. Nisi enim textus, qui citantur, in luce doctrinae Ecclesiae, sed, sicut fit, exclusive iuxta regulas philologiae et historiae religionum explicantur, nihil nos cogit, ut admittamus sigillum a Spiritu Sancto diversum; multo minus e textibus allegatis sequitur tale sigillum in tribus sacramentis distinctis imprimi. Quid mirum, si hic modus probandi ansam praebet dubiorum seriorum? Si quis independentem a doctrina magisterii Ecclesiae per explicationem mere philologicam S. Scripturae conatur demonstrare, doctrinam de characteribus sacramentalibus esse veritatem divinitus revelatam, mutatis mutandis simili errori obnoxium se reddit ac ille, qui veritatem fidei argumento rationis demonstrare vult. De hoc modo procedendi S. Thomas iudicat: « Ipsa rationum insufficientia eos (scil. adversarios) magis in suo errore confirmaret, dum aestimarent, nos propter tam debiles rationes veritati fidei assentiri » (S. c. G., l. I, c. 9).

Sed forse obicitur: quo iure talis demonstratio obligationis credendi, quae desumitur ex magisterio Ecclesiae, dici potest scientifica?

Respondetur: Inquisitio, an magisterium ecclesiasticum sententiam aliquam tamquam veritatem divinitus revelatam ad credendum proponat, in illis casibus simplicissima evadit, quando agitur de solemnii definitione et sensus eiusdem omnino clarus est, vel quando magisterium ordinarium aliquod dogma fidei clare et perspicue proponit. Hoc alterum e. g. valet de doctrinis, quae in catechismis populo christiano destinatis vel in praxi liturgica Ecclesiae universalis designantur tamquam veritates fidei; praeterea de illis etiam doctrinis, quae clare et univoce in sacris Litteris continentur sicuti e. g. doctrina de resurrectione Christi; ex eo enim, quod Ecclesia S. Scripturam declarat esse verbum Dei, immediate sequitur veritates in ipsa clare contentas a Deo esse revelatas ac per consequens de fide tenendas. Inquisitio autem, an aliquid credendum sit, ardua est magnamque exigit eruditionem theologiam et iudicium maturum, si adsunt dubia: 1º utrum magisterium Ecclesiae aliquam doctrinam credendam obligatorie proponere velit necne; et hoc quidem sive modo ordinario, cogita doctrinam de assumptione B. Mariae Virginis quoad corpus, sive modo solemnii, cogita de iuramento contra modernistarum errores praecepto; 2º qualem assensum solemnii definitio Ecclesiae exigit, utrum assensum fidei an assensum religiosum, cogita e. g. propositiones in globo damnatas; 3º quis sit sensus doctrinae Ecclesiae, confer e. g. controversias exortas de sensu definitionis concilii Vaticani de naturali cognoscibilitate Dei et quidem Dei ut Creatoris, scil.

qualis naturae ista certa cognitio sit et quo sensu verbum « Creator » intelligi debeat (Denz. 1806).

In theologia tractantur etiam plures quaestiones, quae vel recenter ortae sunt vel iam diutius movebantur, quin magisterium ecclesiasticum quidquam de ipsis decreverit. Quodsi agitur de tali quaestione, theologus ante omnia inquirere debet, an adsint certa indicia, e quibus eluceat, utrum magisterium ecclesiasticum aliquo modo de ipsa iudicaverit, et utrum hoc iudicium iam tale sit, ut ex ipso determinari possit, qui gradus probabilitatis vel certitudinis doctrinae conveniat. Theologus ut iudicium certum ferre possit, claram notitiam habere debet de subiecto et instrumentis magisterii ecclesiastici et de ratione, qua munere suo fungitur, accuratamque sibi procurare debet cognitionem, quid magisterium ecclesiasticum per decursum saeculorum de aliqua quaestione senserit quidque nunc de ipsa sentiat (1).

Quodsi superius, proferendo iudicium de schemate hactenus usitato, diximus primum munus theologi esse demonstrare, quo iure sententiam propositam dogma fidei esse declaret, post ea quae hucusque exposuimus, hoc munus generaliore modo ita indicare nobis liceat: theologus ante omnia inquirere et modo scientifico exponere debet, quid magisterium ecclesiasticum de doctrina proposita doceat et qui gradus certitudinis ipsi conveniat.

*Ad II: Ubi et quomodo sententia proposita in S. Scriptura aut in Traditione contineatur.*

Nulla nova magisterio ecclesiastico conceditur revelatio sicut magisterium ipsum solemniter declarat: « neque enim Petri successoribus Spiritus S. promissus est, ut eo revelante novam doctrinam patefacerent, sed ut eo assistente traditam per Apostolos revelationem seu fidei depositum sancte custodirent et fideliter exponerent » (Denz. 1836); et iterum: « fidei doctrina » est « tamquam divinum depositum Christi sponsae tradita, fideliter custodienda et infallibiliter declaranda » (Denzinger 1800); praeterea affirmat veritatem revelatam, quam credendam proponit, contineri « in libris scriptis et sine scripto traditionibus, quae ipsius Christi ore ab Apostolis acceptae aut ab Apostolis Spiritu Sancto dictante quasi per manus traditae ad nos usque pervenerunt » (Denzinger 1787). Ergo ipsum magisterium ecclesiasticum innuit explorandos esse fontes revelationis. Insuper intellectus humanus sentit neces-

---

(1) Exemplum praebet quaestio, an possimus invocare animas in purgatorio detentas (cf. *Theol. pract. Quartalschrift*, LINZ, 1922, 617 ss.).



sitatem recurrendi ad ultimos fontes, ut quaerat, ubi et quomodo doctrina ab Ecclesia ad credendum proposita in fontibus contineatur. Unde theologus, postquam ad probandam obligationem credendi vel determinandum gradum certitudinis inquisivit, quid magisterium ecclesiasticum de aliqua doctrina sentiat, etiam fontes examinare debet; secus inquisitio et expositio alicuius doctrinae plena et perfecta non est.

Non omnes veritates revelatae continentur in sacris Litteris, plures in altero tantum fonte scil. in Traditione inveniuntur. Plures etiam veritates in fontibus aut in uno saltem fonte implicite dumtaxat continentur. Idecirco theologus inquirere debet, utrum doctrina proposita in S. Scriptura contineatur an in Traditione an vero in utroque fonte; utrum explicite an implicite; et si implicite tantum, in quibus veritatibus vel factis iam diu explicite propositis comprehendatur, et quo modo doctrina paulatim evoluta sit, usque dum sub assistentia Spiritus S. fides implicita transierit in fidem explicitam, scil. in cognitionem claram et propositionem obligatoriam per Ecclesiam. In tractandis his quaestionibus theologus viam et rationem, quam scientia profana in quaestionibus historicis et in interpretandis scriptis et documentis temporum praeteritorum praescribit, sequi debet. Neque tamen solis hisce mediis uti debet; nam quatenus est theologus, alia ipsi adminicula praesto sunt, videlicet analogia fidei et auctoritas magisterii ecclesiastici (cf. iuramentum contra modernistarum errores praescriptum Denz. 2146). Multis in casibus nonnisi ope istorum criteriorum exclusive theologorum in interpretatione fontium sensum a Deo intentum cum certitudine eruere et sic ostendere poterit, ubi et quomodo aliqua doctrina in fontibus contineatur.

Quodsi aliqua quaestio neque his mediis sufficienti modo solvi potest, theologus et fideles tranquillitatem animi et gaudium, quod ex fide percipiunt, nullo modo amittent, nam veritas et credibilitas doctrinae: Ecclesiam esse sub assistentia Spiritus S. infallibilem magistratam et custodem verbi revelati (Denz. 1793), inconcussa manet, et propterea etiam inconcussa verum est, quidquid Ecclesia tamquam veritatem revelatam credendam proponit, licet fontes deficere videantur.

Secundum hucusque dicta finis explorationis fontium et Traditionis ecclesiasticae est ostendere, quamnam formam habuerit veritas, quando primum a Christo docente vel a Spiritu S. per Apostolos loquente deposito fidei inserta fuit, et quomodo Ecclesia sub assistentia Spiritus S. paulatim ad plenioram intelligentiam veritatis revelatae pervenerit eamque progrediente tempore fusius explicaverit et clarioribus verbis pro-

posuerit. Sed eadem exploratio fontium et Traditionis ecclesiasticae optimum medium est ad melius comprehendendum sensum et intelligentiam doctrinae revelatae, speculationem theologicam fecundam reddit atque theologiam et cum ipsa totam Ecclesiam paulatim ad cognitionem magis explicitam ubertatis et pulchritudinis veritatum in deposito fidei contentarum perducit. Ex hoc immediate sequitur inquisitionem fontium et Traditionis ecclesiasticae etiam tunc magni momenti esse, quando agitur de thesibus, quae non sunt de fide, ut scil. ostendatur, quae solutio quaestionis prae aliis indoli revelationis magis consentanea sit.

*Ad III: Quid ratio humana ad veritatem revelatam illustrandam conferre queat.*

Argumentum ex ratione theologica vel, ut melius dicitur, explicatio speculativa theseos, finem prosequitur omnino diversum ab eo, qui duabus praecedentibus inquisitionibus intenditur; explicatio speculativa nempe aliquam mysteriorum intelligentiam assequi conatur. « Ac ratio quidem, fide illustrata, cum sedulo, pie et sobrie quaerit, aliquam Deo dante mysteriorum intelligentiam eamque fructuosissimam assequitur tum ex eorum, quae naturaliter cognoscit, analogia tum e mysteriorum ipsorum nexu inter se et cum fine hominis ultimo; numquam tamen idonea redditur ad ea perspicienda instar veritatum, quae proprium ipsius obiectum constituunt » (Denz. 1796). Cf. etiam ex libro S. Anselmi de Fide Trinitatis pulcherrimum cap. 2.

Iuxta principia, quae hactenus statuimus, in sequenti elucubratione doctrinam de characteribus sacramentalibus exponemus. Sed quod attinet partem positivam expositionis, i. e. explicationem doctrinae magisterii ecclesiastici et inquisitionem fontium, brevem dumtaxat conspectum dabimus, explicationem vero speculativam fusiore calamo exhibebimus.

## B. — EXPOSITIO THEOLOGICA DE CHARACTERIBUS SACRAMENTALIBUS.

### 1. *Pars positiva.*

*Sectio prima: Quid doceat magisterium Ecclesiae de characteribus sacramentalibus.*

Contra protestantes, qui existentiam characterum sacramentalium negabant, concilium Tridentinum definivit: « S. q. d., in tribus sacramentis, baptismo scil., confirmatione et ordine, non imprimi characterem in anima, hoc est signum quoddam spirituale et indelebile, unde ea iterari non possunt: A. S. » (Denz. 852).

Ex hac solemni definitione magisterii ecclesiastici sequitur :

1. Quoad existentiam characterum: de fide est in tribus sacramentis, baptismo scil., confirmatione, ordine imprimi characterem.

2. Quoad naturam characterum: de fide est characteres esse qualitatem spiritualem non corpori sed animae inhaerentem, et quidem supernaturalem (quia agitur de effectu sacramentorum), distinctam et a Spiritu S. (quia agitur de effectu creato producto a sacramentis) et a gratia sanctificante (quippe quae amitti possit, cum character indelebilis statuatur).

Theologi penitus naturam characteris investigantes movent quaestionem, sub qua specie qualitatis character ponendus sit, et quodnam sit eius subiectum immediatum. Consensus theologorum hac de re non habetur, neque auctoritas magisterii ecclesiastici quidquam decrevit, sed diversas theologorum sententias aequali modo permittit. E contra doctrina S. Thomae: characteres conferre participationem quandam sacerdotii Christi, ab omnibus theologis recepta est, ita quidem ut propter hunc consensum theologorum doctrina S. Thomae forse theologice certa dici possit. Modus vero facti, i. e. quaestio, in quonam consistat haec participatio sacerdotii Christi, hactenus vix accuratius tractata est, ita ut explicatio, quam theologus proponere conatur, sit liberae discussionis et tantum valeat quantum probat.

3. Quoad durationem definitum est characteres esse indelebiles. Sed quo sensu hoc verbum « indelebile » intelligendum est? Potest enim sumi simpliciter, ita ut indicet, characterem non deleri neque in hac neque in altera vita; potest etiam intelligi in sensu restrictiore, characteres scil. non deleri durante hac vita. Ex hoc, quod concilium Tridentinum docet, indelebitatem esse rationem, cur sacramenta non possint iterari, sequitur characteres indelebiliter in anima perseverare, saltem quamdiu iteratio sacramentorum fieri posset, i. e. durante vita mortali. Quia sensui obiectivo verborum canonis hac explicatione plene satis fit, mera indelebitas secundum quid, i. e. durante hac vita mortali, dici potest veritas de fide tenenda. Ope principii: Deus in esse conservat id quod conservari potest, licet sit in statu imperfecto, cogita virtutem fidei informis, theologi deducunt, Deum characterem etiam in altera vita conservare tum in beatis tum in damnatis, quia character utpote qualitas moraliter indifferens statui nec beatorum nec damnatorum repugnat. Haec explicatio, quia ab omnibus fere theologis admittitur et etiam in institutione religiosa fidelium in catechismis et praedicationibus proponitur, saltem theologice certa dicenda est. Obligatio doctrinam de perduratione characterum post mortem de fide tenendi



tunc solum oriretur, si probari posset magisterium ecclesiasticum sive modo ordinario sive modo extraordinario docere, hanc explicationem verum exhibere sensum veritatis revelatae (1).

*Sectio secunda: Ubi et quomodo doctrina de characteribus sacramentalibus in fontibus revelationis contineatur, et qua via Ecclesia ad cognitionem claram et propositionem obligatoriam doctrinae revelatae pervenerit.*

Nec in S. Scriptura nec in Traditione doctrina de characteribus sacramentalibus explicite continetur sed implicite tantum. Tempore apostolico duo germina inveniuntur, quae si sub luce doctrinae a Tridentino definitae considerantur, veritatem revelatam de characteribus sacramentalibus obiective involvere seu implicite continere cognoscuntur. Horum germinum unum invenitur in S. Scriptura, alterum in Traditione. Germen scripturisticum habetur in verbis S. Pauli, qui Eph. 1, 13; 4, 30 loquitur de signatione hominis a Deo facta (2). Germen traditionale est antiquissima praxis liturgica ubique in Ecclesia vicens, quaedam sacramenta videlicet baptismum, confirmationem, ordinem, dummodo fuerint valide collata (3), numquam iterandi. Cum haec praxis in ipsis primordiis Ecclesiae ubique esset pervulgata, iure concluditur eam ad Apostolorum aetatem pertingere, immo in ipsorum Apostolorum doctrina fundari. Haec consuetudo, quia de ipsa in Litteris Novi Testamenti nullibi sermo est, exhibet testimonium a S. Scriptura independens et proinde documentum traditionale in sensu stricto.

Quinam sit sensus verborum S. Pauli et quae sit ratio dogmatica, cur ista sacramenta non iterentur, solus intellectus humanus certo determinare nequit. Quod enim attinet praxim liturgicam, diversae rationes excogitari possunt, cur iteratio istorum sacramentorum vetetur; neque ex verbis S. Pauli apparet, an signatio seu sigillum a Deo animae

---

(1) Exemplum talis evolutionis habes in doctrina de cognoscibilitate naturali Dei. Theologi naturalem et certam cognoscibilitatem Dei, quam definit Vaticanum (Denz. 1785, 1806), explicantes dixerant eam intelligendam esse de demonstratione a posteriori ex effectu ad causam; haec explicatio theologica facta est obligatoria ex eo quod ab Ecclesia in iuramento contra modernistarum errores praescripto ut vera approbata et omnes obligans declarata est (Denz. 2145). — (2) Eph. 1, 13: « in quo et credentes signati estis Spiritu promissionis sancto »; 4, 30: « et nolite contristare Spiritum sanctum Dei, in quo signati estis in diem redemptionis ». — (3) Diximus valide; hinc nulla contra hanc universalem praxim potest moveri difficultas ex eo, quod primis saeculis christianis plures auctores ecclesiastici asseruerunt baptizatos vel ordinatos ab haereticis esse rebaptizandos vel iterum ordinandos; putabant nempe, licet erronee, sacramenta ab haereticis administrata esse invalida.

humanae impressum sit distinctum a Spiritu S. (1) aut a gratia sanctificante, neque ex eius verbis desumi potest, an per sacramenta hoc signum conferatur et per quanam sacramenta. Solus forte baptismus excipiendus est, quia verba S. Pauli « in quo et credentes signati estis Spiritu promissionis sancto » (Eph. 1, 13) etiam independenter a magisterio Ecclesiae cum quadam probabilitate de baptismo intelligi possunt.

Quae cum ita sint, explicatio certa et omne dubium excludens tum textuum S. Pauli tum facti traditionalis non iterandi quaedam sacramenta, fieri non potuit nisi Spiritu S. Ecclesiam in exponendo deposito fidei dirigente. Revera Spiritus S. decursu saeculorum Ecclesiam duxit in plenum intellectum veritatis revelatae in his germinibus licet obscure, tamen obiective contentae et quidem sequenti via.

Patres qui ante S. Augustinum floruerunt, clarius iam loquuntur de signatione animae; praeterea affirmant hanc signationem fieri in sacramentis baptismi, confirmationis, ordinis; hinc frequenter sermonem faciunt de signaculo (graece *σφραγίς*), de signaculo spiritali, affirmant fidem esse obsignatam in baptismo, vocant confirmationem signaculum doni Spiritus S., etc. Hic usus loquendi fundamentum habuit in verbis S. Pauli supra citatis, quamvis exceptis S. Ambrosio et S. Ioanne Chrysostomo nullus ex Patribus ad illos textus provocet. Notandum tamen est Patres nullibi clavis et explicitis verbis docere signationem sive sigillum distinctum esse a gratia sanctificante, implicite tamen hanc distinctionem statuunt, quatenus signaculum per tria sacramenta collatum vocant sigillum indelebile (*ἀνεξάλειπτος, ἀκατάλυτος*), ergo inamissibile, cum optime sciant gratiam sanctificantem quovis peccato mortali amitti.

S. Augustinus pugnans contra Donatistas, qui tenebant quidem doctrinam universalem tria illa sacramenta, dummodo sint valida, non posse repeti, sed negabant baptismum aut ordinem ab haereticis vel schismaticis collatum esse validum, quia haeretici et schismatici non haberent Spiritum S., primus omnium clare et aperte distinguit duplicem effectum trium sacramentorum, videlicet gratiam sanctificantem et sigillum, quod vocat signaculum Redemptoris, characterem dominicum, characterem regium. Iuxta ipsum sacramentum ab haeretico rite administratum potest carere effectu gratiae sanctificantis, sed infigit characterem Domini; hinc e. g. haereticus homo, qui haec sanctitatis signa percepit, quae christiana tradit disciplina, non debet rebaptizari, sed per impositionem manuum in sinum Ecclesiae recipi.

---

(1) Ipsum nempe Spiritum S. esse sigillum posset quis eruere ex Eph. 4, 30.

Distinctio S. Augustini inter characteres et gratiam sanctificantem, licet logice resultet ex effatis SS. Patrum antecedentium, tam clare proposita erat aliquid novi. Utrum autem S. Doctor doctrina sua sensum veritatis revelatae rite explicaverit, illis temporibus certo diiudicari nondum potuit. Charisma enim infallibilitatis non convenit episcopo singulari, sed Ecclesiae universali. Quapropter eo demum, quod Ecclesia explicationi S. Augustini Spiritu S. dirigente consensit, habebatur criterium certum, doctrinam S. Augustini non fuisse ingeniosum inventum humanum, sed explicationem veritatis revelatae illam, quam ipse Spiritus veritatis per S. Doctorem Ecclesiae dedit.

Hic consensus Ecclesiae universalis clare apparet demum saec. XIII. Nam post S. Augustini aetatem saeculis illis turbulentis, quibus praevallebant ignorantia et violentia passionum, doctrina tam clara S. Augustini obscurata et praxis antiqua, saltem quod attinet sacramentum Ordinis, neglecta est, quatenus introducebatur usus vel potius abusus ordinatos a simoniacis iterum ordinandi. Saeculo XIII autem Innocentius III, Summus Pontifex eruditione praecellens, doctrinam de characterе baptismali verbis omnino claris proposuit. Ex illo tempore theologi scholastici unanimi consensu existentiam characterum sacramentalium defendunt (1) eiusque naturam explicare conantur (2), licet difficultatem doctrinam de characteribus ex fontibus probandi (3) aperte confiteantur. Postquam doctrina de characteribus sacramentalibus hoc modo a magisterio ordinario Ecclesiae approbata et proposita est, concilium Tridentinum tandem saeculo XVI, cum protestantes characteres ut commentum theologorum impugnarent, doctrinam hucusque modo ordinario propositam solemniter definivit (4).

Solemnis Ecclesiae definitio lucem diffundit etiam super germina, quae obiective continent doctrinam revelatam de characteribus, et super viam, qua Spiritus S. Ecclesiam ad plenam intelligentiam veritatis revelatae perduxit. Tempore enim evolutionis peracto theologus securius de singulis spatiis evolutionis iudicare et textus S. Scripturae uberius exponere valet. De doctrina S. Scripturae sequentia addere liceat:

1<sup>o</sup> 2 Cor. 1, 22: « Qui et signavit nos et dedit pignus Spiritus in cordibus nostris » vix intelligi potest de characterе sacramentali, licet

---

(1) Thom. IV, d. 4, q. 1, a. 1 sol.: characterem in sacramentis quibusdam imprimi omnes moderni confitentur. — (2) Cf. BROMMER, libellum supra citatum. — (3) ALBERTUS M., IV, d. 6, a. 4, sol.: de characterе in sensu quo magistri disputant, de eo parum invenitur in dictis sanctorum. — (4) Qui de evolutione doctrinae de characteribus plura desiderat, legat praeclarum opus P. POURRAT, *La théologie sacramentaire, étude de théologie positive*, Paris, 1910, 185-231.



S. Ioannes Chrysostomus et ex recentioribus cl. Belser hoc verbum de caractere interpretentur; S. Paulus enim loquitur ibi exclusive de Apostolis.

2<sup>o</sup> Eph. 1, 13: « in quo et credentes signati estis Spiritu promissionis sancto ». S. Paulus videtur loqui de signatione, qua fideles signantur credentes i. e. sacramentum fidei seu baptismum recipientes. Iam vero secundum doctrinam catholicam homines, cum sacramentum baptismi recipiunt, triplici signo signantur, Spiritu S. personaliter se communicante, gratia sanctificante et caractere baptismali (cf. S. Th. III, qu. 63, a. 3). Nihil autem prohibet, quominus textus citatus explicetur de hac triplici signatione, scil. de Spiritu S., qui seipsum dat et cui infusio gratiae santificantis et impressio characteris baptismalis appropriatur. Sensus plenus ergo, quem Spiritus S. in hoc textu intendit, videtur etiam includere doctrinam de caractere *baptismali*. Idem valet de Eph. 4, 30: « et nolite contristare Spiritum sanctum Dei, in quo signati estis in diem redemptionis ».

3<sup>o</sup> Iuxta expositionem naturae characterum, quam in sequentibus exhibebimus, admittendum videtur, doctrinam de omnibus *tribus* characteribus sacramentalibus implicate in duobus aliis textibus S. Pauli contineri, scil. Eph. 4, 16 et Col. 2, 19.

## II. *Pars speculativa.*

### *Inquisitio de natura characterum sacramentalium.*

Omissis rationibus convenientiae, quibus existentia characterum suggeritur, quaestiones a theologis scholasticis fuse tractatas, ad quamnam speciem qualitatis pertineat character, quodnam sit eius subiectum immediatum, breviter tangemus et hoc unum praesertim studebimus exponere, quo iure et quo sensu S. Thomas omnes tres characteres dicat participationes quasdam sacerdotii Christi (S. Th. III, q. 63, a. 3 et a. 5) et deputationes ad cultum Dei secundum ritum christianae religionis (ibid., a. 2). Ut autem nexus inter characteres et sacerdotium Christi et cultum Dei rite intelligatur, synopsim de cultu Dei et sacerdotio Christi praemittendam esse putavimus. Fundamentum, cui deinde ipsam explicationem characterum superstruimus, est veritas catholica, characterem baptismalem requiri ad valide suscipienda alia sacramenta, et characterem sacerdotalem ad valide consecrandam Ss. Eucharistiam et ad validam administrationem sacramentorum.

§ 1. *De cultu Dei et de sacerdotio Christi.*

1. De cultu Dei et de sacerdotio in genere.

S. Thomas in q. 63 Partis III S. Th., ubi de characteribus sacramentalibus agit, de cultu Dei brevissime tantum notat: « Divinus autem cultus consistit vel in recipiendo aliqua divina, vel in tradendo aliis » (a. 2), et « character ordinatur ad ea, quae sunt divini cultus, qui quidem est quaedam fidei protestatio per exteriora signa » (a. 4, ad 3). Fusius autem naturam cultus Dei in illis quaestionibus exponit, quae agunt de virtute religionis (II II, q. 81 ss.).

Cultus Dei consistit in eo, quod creatura intellectualis excellentiam Dei inquantum est supremus dominus omnium creaturarum, et suam omnimodam dependentiam a Deo agnoscit, eique totaliter se subicit. Virtus, quae creaturam intellectualem inclinat ad praestandum cultum Deo debitum, est virtus religionis. Cultus divinus et exercitium virtutis religionis sunt idem; ideo duo termini promiscue adhiberi possunt. Actus religionis supponit cognitionem excellentiae divinae, formaliter est actus voluntatis, quo creatura de facto exhibet subiectionem Deo debitam. Sicut aliae virtutes ita etiam religio seu subiectio sub Deo, ut perfecta sit, informetur oportet a caritate Dei summe diligibilis in se et propter se (1).

Homo subiectionem Deo debitam exercet aut formaliter per actus a virtute religionis elicitos et imperatos, aut materialiter tantum per actus virtutum moralium sine informatione religionis. Actus a religione elicti sunt illi, quorum obiectum formale et unicus scopus est exhibitio cultus uti devotio, oratio, votum, sacrificium. Actus a religione imperati sunt illi actus aliarum virtutum, qui per ordinationem seu imperium religionis induunt indolem cultus divini; religio enim est unica virtus moralis, quae omnibus aliis virtutibus imperare potest.

Praestantissimus actus cultus divini durante statu viae hominis est oblatio sacrificii. Sacrificium reale definitur: oblatio rei substantialis sensibilis, Deo facta per realem immutationem hostiae ad testandum supremum Dei dominium et offerentis perfectam subiectionem. Sacrificium reale est praestantissimus actus cultus divini eiusque culmen et complementum, quia per oblationem sacrificii maiore cum claritate et solemnitate quam in aliis actibus externis religionis manifestatur et ideo etiam efficacius confirmatur subiectio absoluta Deo soli debita.

---

(1) Cf. subtilem et praeclaram expositionem Ioannis a S. Thoma de virtute religionis in commentario ad II II, q. 81.

A sacrificio reali omnes alii actus a religione elicitī aut imperati denominantur sacrificia in sensu lato seu sacrificia spiritualia. Sacrificium reale et spirituale differunt inter se materialiter tantum, nihil aliud sunt quam diversae manifestationes unius eiusdemque virtutis religionis; sacrificium tamen spirituale subordinatur sacrificio reali, quia in statu viae ad ipsum ordinatur tamquam ad finem et complementum suum in sensu exposito. In sensu adhuc latiore quilibet actus moraliter bonus, licet non sit informatus virtute religionis, sacrificium dici potest, quia materialiter exhibet subiectionem sub voluntate divina (cf. Sir. 35, 2. 4; Ps. 50, 19; 49, 14. 23; Hebr. 13, 15. 16; August. de civ. Dei lib. 10, c. 6).

Potestate offerendi sacrificium constituitur sacerdotium. Unde sacerdotium in sensu stricto est potestas offerendi sacrificium reale, quod proprie dicitur sacrificium; potestas vero offerendi sacrificium spirituale sive sacrificium latiore sensu sumptum constituit sacerdotium in sensu latiore. Ideo in sensu lato sacerdos dici potest, quisquis habet virtutem religionis et per actus a religione elicitos aut imperatos sacrificia spiritualia offerre valet; et in sensu adhuc latiore quisquis per exercitium cuiuscumque virtutis adimplet voluntatem Dei. Hoc sensu in S. Scriptura omnes homines, qui sunt in statu gratiae, sacerdotes dicuntur: « Vos autem genus electum, regale sacerdotium, gens sancta » (1 Petr. 2, 9); « et ipsi tamquam lapides vivi superaedificamini domus spiritualis, sacerdotium sanctum, offerre spirituales hostias acceptabiles Deo per Iesum Christum » (1 Petr. 2, 5).

## 2. De cultu, quem Christus durante vita mortali exhibuit.

Deus elevans creaturam intellectualem ad ordinem supernaturalem voluit, ut creatura intellectualis per cultum supernaturalem, i. e. ex gratia supernaturali provenientem, quem durante statu viae libere praestaret, beatitudinem supernaturalem mereretur. Angelorum alii per unicum actum subiectionis a caritate informatae in primo instanti creationis visionem beatam meruerunt, alii autem subiectionem Deo debitam recusantes secundo instanti post creationem damnati sunt. Adam quoque, pater generis humani, cultum, quem Deus ab ipso postulaverat, non praestitit, sed potius manducando de ligno scientiae boni et mali praeceptum Dei transgressus est; qua rebellione contra Deum sibi et toti generi humano gratiam amisit, et sic se et omnes posteros suos incapaces reddidit, cultu supernaturali beatitudinem merendi.

Deus si generi humano culpam remittere et gratiam restituere voluit, hoc diversis modis efficere potuit. Ipse tamen pro cultu denegato cultum, qui valore suo intrinseco satisfactionem condignam contineret, postu-



lavit. Talem cultum condigne satisfaciensem purus homo praestare non potuit. Ideo Deus naturam humanam a Verbo assumendam hypostatice ipsi univit, ita ut actus humani Christi Mediatoris propter dignitatem personae fuerint et sint valoris infiniti.

Cultus igitur a Christo homine exhibitus propter valorem suum infinitum satisfactionem condignam, immo superabundantem praestare potuit. In specie de cultu, quem Christus homo durante vita sua mortali exhibuit, sequentia valent.

Anima Christi a primo instanti, quo creata est, fruebatur visione beata; et quidem perfectius quam quaelibet creatura videbat et diligebat excellentiam divinam, proinde perfectissimo quo fieri potest modo Divinitati se subiciebat eique cultum exhibebat, qui perfectione sua cultum omnium angelorum et hominum simul sumptum superabat neque quoad valorem intrinsecum, sed quoad manifestationem extrinsecam tantum augeri potuit; quoad manifestationem extrinsecam culmen attingit in sacrificio crucis. Quem cultum sublimissimum Christus homo Divinitati praestitit non solum nomine proprio qua homo individuus, sed insuper nomine totius generis humani. Anima enim Christi iam inde a primo instanti creationis suae clare vidit decretum, secundum quod actus meritorios vitae suae mortalis offerre debuit in expiationem peccatorum et tanquam pretium gratiae restituendae. Christus homo huic decreto in spiritu religionis et caritatis se subiciens « ingrediens in mundum dicit: Hostiam et oblationem noluisti; corpus autem aptasti mihi; holocausta pro peccato non tibi placuerunt; tunc dixi: Ecce venio..., ut faciam Deus, voluntatem tuam » (Hebr. 10, 5-7). Hic ferventissimus spiritus religionis durante tota vita mortali actu semper inerat animae Christi, quo spiritu motus omnia opera vitae suae mortalis peregit (1), omne verbum locutus est (2), quidquid voluntati divinae contrarium fuit respuit (3), et factus obediens usque ad mortem (Phil. 2, 8) obsequendo mandato Dei mortem crucis subiit (4) et continuum sacrificium spirituale vitae suae mortalis per sacrificium reale crucis complevit.

---

(1) « Meus cibus est, ut faciam voluntatem eius, qui misit me » Io. 4, 34; « ego, quae placita sunt ei, facio semper » Io. 8, 29. — (2) « Ipse (scil. Pater) mihi mandatum dedit, quid dicam et quid loquar; ... quae ergo ego loquor, sicut dixit mihi Pater, sic loquor » Io. 12, 49 s. — (3) « Conversus dixit Petro: vade post me, satana; scandalum es mihi, quia non sapis ea, quae Dei sunt, sed ea, quae hominum » Mt. 16, 23. — (4) « Nemo tollit eam (animam) a me, sed ego pono eam a meipso, et potestatem habeo ponendi eam et potestatem habeo iterum sumendi eam, hoc mandatum accepi a Patre meo » Io. 10, 18; 14, 31.

Singula opera Christi ex se infinitum valorem habuerunt ad satisfactionem condignam, nihilominus ex se solis et independenter a libero Dei decreto effectum satisfactionis vicariae in actu secundo sortiri non potuerunt. Deus enim independenter a libero suo decreto non erat obligatus, ut acciperet satisfactionem vicariam Christi, ideo ipse determinare potuit, quibus operibus Christus remissionem peccatorum et restitutionem gratiae mereretur, et sub quibus condicionibus et qua extensione ipse satisfactionem Christi vicariam nobis applicare vellet. Fontes autem revelationis constanter adscribunt redemptionem nostram pretioso sanguini Christi et eius passioni et morti, ergo cultui, quem in sacrificio crucis exhibuit; ex quo sequitur, secundum liberum decretum Dei singula opera Christi non distributive sed collective sumpta simul cum sacrificio crucis habuisse valorem satisfactorium in actu secundo. Christus autem per hoc, quod moriens in cruce Deo cultum in forma veri et realis sacrificii exhibuit, sacerdos in sensu stricto evasit, ergo ut verus sacerdos salutem nostram operatus est.

Si in sequentibus sermo erit de sacerdotio Christi et de sacrificio crucis, hoc intelligendum est de sacrificio crucis collective sumpto cum omnibus actibus meritoriis vitae mortalis Christi seu de cultu a Christo durante tota vita mortali exhibito.

### 3. De cultu, quem Christus glorificatus in coelo exhibet.

Christus homo cultum, quem durante vita sua mortali Divinitati iugiter exhibuit, glorificatus in coelo continuat et per omnem aeternitatem sine intermissione continuabit. Creatura enim intellectualis quamdiu exsistit, ergo per totam aeternitatem, Deum ut creatorem et dominum suum agnoscere eique perfecta subiectione se tradere et sic Deum colere debet. Hoc valet etiam de natura humana Christi. Ideo Christus glorificatus qua homo individuus perfectissimum cultum in aeternum Divinitati praestabit eique eodem spiritu religionis, quo inspiratus mortem crucis subiit, in omnem aeternitatem subiectus erit: « Cum autem subiecta fuerint illi omnia, tunc et ipse Filius subiectus erit ei, qui subiecit sibi omnia, ut sit Deus omnia in omnibus » (1 Cor. 15, 28 coll. c. 1 Cor. 11, 13).

Visibilis manifestatio huius subiectionis religiosae sunt stigmata passionis, quae Christus in corpore suo glorificato retinuit: « Et vidi et ecce in medio throni et quattuor animalium et in medio seniorum Agnum stantem tamquam occisum » (Apoc. 5, 6 coll. c. Io. 20, 27).

In spiritu religionis Christus etiam munus Mediatoris ipsi collatum in coelo continuat et quidem duplici modo.

a) Usque in finem mundi cultum in cruce exhibitum Deo offert, ut hominibus viatoribus et animabus in purgatorio detentis impetret applicationem gratiarum, quas cultu suo terrestri nobis meruit: « Talem habemus pontificem, qui consedit in dextera sedis magnitudinis in coelis... Omnis enim pontifex ad offerendum munera et hostias constituitur; unde necesse est, et hunc habere aliquid, quod offerat » (Hebr. 8, 1-3); Christus « per proprium sanguinem introivit semel in sancta » (Hebr. 9, 12); « hic autem eo, quod maneat in aeternum, sempiternum habet sacerdotium... semper vivens ad interpellandum pro nobis » (Hebr. 7, 24, 25 coll. c. Rom. 8, 25); « Iesus introivit... in ipsum coelum, ut appareat nunc vultui Dei pro nobis » (Hebr. 9, 24). Quae interpellatio continua specialem efficaciam habet, quando corpus Christi mysticum ritibus visibilibus ab ipso Deo institutis Christo cultum suum offerenti ministerialiter cooperatur; hoc fit in sacrificio eucharistico et in usu Sacramentorum, ut infra explicabitur.

b) Quia Christus homo sacrificio crucis nobis gratiam meruit, natura eius humana elevatur ad dignitatem instrumenti coniuncti Divinitatis in ordine causalitatis efficientis, per quod Deus quamlibet gratiam hominibus in caelo, purgatorio et in terra conferre decrevit. Christus homo autem eodem spiritu religionis, quo durante vita mortali quodlibet verbum loquebatur et quodlibet opus operabatur sicut mandatum accepit a Patre, nunc in coelis glorificatus singulis hominibus confert gratiam habitualement et actualement, sicut praedeterminatum est decretis aeternis. Sic fit, ut infusio et conservatio gratiae habitualis et collatio singularum gratiarum actualium, quae ad quemlibet actum supernaturalem viatorum et beatorum necessariae sunt, sit continuus cultus, continuum sacrificium spirituale ex parte Christi, tendens ad hoc, ut membra Christi transfigurentur secundum exemplar capitis, Christi sacerdotis, et uniantur illi cultui perfectissimo, illi sacrificio spirituali, quod Christus continuo in coelo exhibet cum Ecclesia triumphante, quodque Ecclesiae suae militanti in forma sacrificii realis ante oculos ponit per celebrationem Eucharistiae, ita « ut tota ipsa redempta civitas, hoc est congregatio societasque sanctorum, universale sacrificium offeratur Deo per sacerdotem magnum, ... ut tanti capitis corpus essemus secundum formam servi » (S. Aug. *de civit. Dei* X, 6).

## § 2. De caractere baptismali et sacerdotali.

Sicut indoles gratiae sanctificantis cognoscitur ex fine, in quem ordinatur, scil. ex visione beata, ita et natura characterum ex fine, cui inseruiunt, potissimum explicatur. Ideo ex consideratione finis characterum



eorum naturam deducere conamur, et quidem gradatim procedemus statuendo sequentes propositiones logice inter se cohaerentes.

1) Singuli homines cultum a Christo exhibitum fide sibi appropriare et ut pretium gratiae Deo offerre debent. — Oeconomia gratiae dependet unice a libera voluntate Dei; ipse solus determinat, qua via singulis gratia obveniat. Deus quia in primo Adamo omnibus hominibus ab eo descendantibus gratiam libere iam donavit, si Adam non peccasset, animas singulorum in statu gratiae creasset; singuli ergo sine propria cooperatione gratiam accepissent. Aliter in oeconomia gratiae nunc vigente. Christus quidem ut vicarius generis humani pro omnibus hominibus cultum suum obtulit in satisfactionem peccatorum; Deus autem gratiam sanctificantem singulis non dat, nisi gratiae actuali cooperantes actibus personalibus cultui, quem Christus nomine eorum praestitit, consentiunt eumque approbant et approbando sibi appropriant ac Deo offerunt in satisfactionem peccatorum et ut pretium gratiae. Haec appropriatio et oblatio cultus Christi fit actibus sequentibus: Homo imprimis credere debet, Deum misisse Filium suum in mundum, ut in natura humana assumpta tamquam vicarius generis humani per vitam suam mortalem et sacrificium crucis satisfactionem exhiberet et pretium redemptionis solveret; insuper de cultu a Christo exhibito gaudere debet et desiderare, ut sibi propter hunc cultum remissio peccatorum et gratia concedatur. Qui actus omnes fundantur et resultant ex fide in Iesum Christum, Deum et hominem, et opus redemptionis, ad quod missus est. Ideo breviter dici potest, Deum illis solis gratiam sanctificantem concedere, qui fide cultum a Christo exhibitum sibi appropriant Deoque ut pretium gratiae offerunt.

Haec veritas desumi potest ex S. Scriptura e. g. Io. 3, 14, 15: « Sicut Moyses exaltavit serpentem in deserto, ita exaltari oportet Filium hominis: ut omnis qui credit in ipsum, non pereat, sed habeat vitam aeternam »; exaltatio serpentis significat sacrificium Christi in cruce; fructum huius sacrificii, scil. vitam aeternam, illi soli adipiscuntur, qui per fidem in Christum crucifixum hoc sacrificium approbant (cf. Io. 1, 12; 6, 29. 47; 20, 31). Rom. 3, 25. 26: « quem proposuit Deus propitiationem per fidem in sanguine ipsius..., ut sit ipse... iustificans eum, qui est ex fide Iesu Christi »; Deus voluit, ut propitiatio fieret per sanguinem Christi in sacrificio crucis; hanc propitiationem autem singuli per fidem arripere debent (cf. Rom. 3, 22; Gal. 3, 22. 26; Phil. 3, 9).

2) Oblatio cultus Christi per fidem fieri debet signis visibilibus a Deo ipso institutis. — Deus in religione revelata ipse determinavit formas, quibus homo fidem in Christum visibiliter manifestaret eiusque cultum

Divinitati offerret, et quibus homo re aut saltem voto uti debet, ut remissionem peccatorum et gratiam obtineat.

Praecepta permulta Veteris Foederis divinum cultum spectantia ad hoc tendebant, ut Iudaei cultum a Christo venturo exhibendum et sacrificiis aliisque sacris ritibus Veteris Testamenti praefiguratum fide perciperent Deoque offerrent et hoc modo iustificarentur. S. Paulus hoc docet scribens ad Romanos (10, 4): « Finis enim legis Christus, ad iustitiam omni credenti », et ad Galatas (3, 24): « Lex paedagogus noster fuit in Christo, ut ex fide iustificemur ».

In Novo Testamento Deus pauciores ritus sacros instituit, septem sc. sacramenta. Hi septem ritus natura prius sunt obiectiva professio fidei in opus redemptionis Christi et oblatio eius cultus hunc in finem, ut hac oblatione remissio peccatorum et gratia a Deo obtineatur, in quo consistit eorum causalitas moralis; natura posterius deinde gratiam, quam implorant et significant, physice efficiunt. Hoc duplex munus sacramentorum, quod scil. per se primo cultum Christi Deo offerunt et propter hanc oblationem hominibus gratiam conferunt, clarissimo modo apparet in Ss. Eucharistia, quatenus est et sacrificium et sacramentum. Fideles, qui in sacrificium crucis credunt eiusque merita ut pretium gratiae Deo offerre cupiunt, recurrunt ad sacerdotem, ut celebrando Eucharistiam coram ipsis ipsorumque nomine peragat illam actionem sacram, qua sacrificium crucis incruente renovatur et cultus, quem Christus sacerdos in cruce pro salute mundi exhibuit, singulis fidelibus quasi in manus traditur, ut eum offerentes gratias a Deo acquirere possint; uberrimi fructus huius oblationis illis conceduntur, qui per assumptionem Eucharistiae, in quantum est sacramentum, intime Christo uniuntur. Duplex elementum, quod in Ss. Eucharistia duabus distinctis actionibus exprimitur, videlicet oblatio cultus Christi, quatenus Eucharistia est sacrificium, et sanctificatio animae, quatenus est sacramentum, in reliquis sex sacramentis una actione visibili comprehenditur. Cum autem vis significativa signorum sensibilibus valde limitata sit, unicum signum sensibile sacramentale minime multiplices aspectus clare exprimere potest, quos mirabilis processus sanctificationis animae, quae per sacramenta efficitur, in se continet. Inde mirum non est, quod in aliis sex sacramentis ritus externus, i. e. materia et forma sacramenti, oblationem cultus Christi expresse non significat, proinde eam non in actu signato, sed tantum in actu exercito continet. Immo etiam in Ss. Eucharistia, in qua oblatio cultus Christi, quae essentialiter fit in actu consecrationis, et sanctificatio animae, quae fit per communionem, non eodem actu physico peraguntur, ipsa verba consecrationis non simul

transsubstantiationem et oblationem cultus Christi, sed unum tantum, sc. transsubstantiationem, exprimunt, oblationem autem implicant. Ex hoc ergo, quod in aliis sex sacramentis oblatio cultus Christi non fit in forma sacrificii realis nec alio modo per materiam et formam expresse significatur, concludi non potest, oblationem cultus Christi ibi deesse, sed tantum, eam non adesse in actu signato. Eam adesse debere in actu exercito, sequitur ex indole nostrae oeconomiae gratiae (1); eamque in sacramento baptismi adesse S. Petrus testatur docens: baptisma est « non carnis depositio sordium, sed conscientiae bonae interrogatio in Deum per resurrectionem Iesu Christi » (1 Petr. 3, 21), i. e. in baptismo a Deo imploratur bona conscientia (= remissio peccatorum) per Iesum Christum, qui resurrexit; resurrectio enim Christi ostendit, Deum satisfactionem a Christo in cruce exhibitam accepisse et intuitu mortis Christi ad dandam gratiam paratum esse.

3) Oblationi cultus Christi in usu sacramentorum Novi Testamenti specialis efficacia convenit. - Magna est discrepantia inter Vetus et Novum Testamentum. In usu sacrorum rituum Veteris Testamenti gratia conferebatur non secundum valorem obiectivum cultus Christi, qui offerebatur, sed iuxta gradum fidei a caritate informatae, qua offerens cultum Christi apprehendebat; hinc eorum efficacia dependebat ab opere operantis. In sacramentis Novi Testamenti homo propter oblatum Christi cultum recipit mensuram gratiae longe superantem gradum dispositionis personalis; unde sacramenta Novae Legis efficacia sunt ex opere operato. Homo per ea modo facillimo et efficacissimo omnes gratias sibi procurare potest, quibus in diversis vitae circumstantiis indiget.

4) Specialis efficacia oblationis cultus Christi in usu sacramentorum Novi Testamenti fundatur in peculiari modo oblationis i. e. in oblatione ministeriali. - Duplex modus oblationis cultus Christi distingui potest, unus, quo oblatio fit ab homine tamquam a causa principali, alter, quo oblatio peragitur ab homine tamquam a causa instrumentali seu ministeriali.

Quidquid homo a Deo orando postulat, petere debet in nomine Iesu seu per Dominum nostrum Iesum Christum; haec oratio in nomine Iesu includit oblationem cultus Christi, quatenus homo Deum per merita Christi movere conatur, ut adimpleat petitionem. Gratia actualis ad

---

(1) In usu sacramentorum fieri oblationem cultus Christi desumi potest etiam ex praxi Ecclesiae, quae administrationem sacramentorum tamquam partem essentialem liturgiae considerat. Liturgia enim primarie est exhibitio cultus Deo debiti; si ergo sacramenta non essent nisi media gratiae, non pertinerent ad liturgiam; si autem in eis offertur cultus ab ipso Christo exhibitus, essentialiter sunt actus liturgici.



hanc orationem requisita homini a Christo datur, qui ipse quoque, utpote semper vivens ad interpellandum pro nobis, in coelo cultum suum offert, ut imploret, quae nobis prosunt. Quaelibet oratio igitur hominis ad Deum fit dependenter a Christo et simul cum Christo. Iamvero dependentia in hoc casu non est talis, ut homo desinat esse causa principalis orationis; hinc effectus correspondet dispositioni morali, qua homo in nomine Iesu petit.

Si autem homo in usu sacramentorum Novi Testamenti offert cultum Christi, mensura gratiae longe excedit dispositionem hominis. Quae efficacia specialis explicatur eo, quod in usu sacramentorum Novi Testamenti Christus ipse per hominem offert cultum suum, ita ut homo et Christus iam non se habeant sicut duae causae principales coordinatae, sed sicut causa principalis et instrumentalis, quae per modum causae unius producant effectum, quatenus virtus causae principalis transit in causam instrumentalem et causa instrumentalis agit in virtute a causa principali derivata. Et sic fit, ut id, quod in usu sacramentorum Deum ad concedendam gratiam movet, principaliter non sint actus morales hominis recipientis sacramentum, sed spiritus religionis, quo ipse Christus per hominem Divinitati cultum olim in cruce exhibitum offert. Homo igitur in usu sacramentorum agit ut instrumentum morale seu ut minister Christi seu ministerialiter offert cultum Christi; et ideo Deus largitur mensuram gratiae, quae longe dispositionem hominis excedit.

Ministerialis haec oblatio cultus Christi iterum maxime apparet in celebratione Ss. Eucharistiae. In quavis celebratione Ss. Eucharistiae Christus ipse est sacerdos principalis, qui offert cultum suum, quem olim in sacrificio crucis exhibuit, in forma novi et veri sacrificii realis, quatenus circa semetipsum talem immutationem sacramentalem perficit, qua constituitur novum sacrificium reale et repraesentatur ille cultus, quem in cruce praestitit et nunc in coelo continuat. Iamvero Christus cultum suum hoc modo sacrificali non solus offert, sed eum Ecclesiae suae quasi in manus tradit, ut Ecclesia eum cum Christo, vel potius Christus cum Ecclesia tamquam pretium gratiae Divinitati offerat; sacerdos et fideles igitur in sacrificio missae agunt ut ministri Christi, qui cultum Christi ipsis traditum Deo offerunt.

Reliqua sex sacramenta cum Ss. Eucharistia in hoc conveniunt, quod in eorum usu Christus homini recipienti sacramentum cultum suum in manus tradit eumque tamquam causa principalis homine ministerialiter cooperante Divinitati offert; differentia autem est in hoc, quod in reliquis sex sacramentis ritus oblationis non fit in forma sacrificali seu non constituit novum sacrificium reale. Etiam alia differentia notanda

est: in celebratione Ss. Eucharistiae Christus cultum suum tradit Ecclesiae universae, ut omnes fideles eum ministerialiter offerre possint ad impetranda quaelibet bona; in usu aliorum sacramentorum autem Christus cultum suum offert in determinato membro ad ei impetrandam gratiam determinatam, scil. regenerativam aut confirmantem aut sanativam etc.

5) Oblatio ministerialis cultus Christi, quae fit in usu sacramentorum Novi Testamenti et in sacrificio missae, peculiarem potestatem praesupponit, quae in baptismo per impressionem characteris baptismalis confertur. — Hoc apparet ex eo, quod solus baptizatus reliqua sacramenta valide recipere potest, et primis temporibus christianis solis baptizatis sacrificio eucharistico proprie dicto interesse licuit, cum catechumeni ante ipsum dimitterentur. Hanc potestatem conferri non per gratiam baptismalem, sed per characterem baptismalem concluditur ex eo, quod baptizatus plura sacramenta scil. confirmationem, ordinem, matrimonium valide suscipere potest, quamvis sit in statu peccati mortalis, ergo gratiam baptismalem amiserit.

Convenientia characteris baptismalis sequenti modo illustrari potest: homo oblatione ministeriali cultus Christi in usu sacramentorum intime coniungitur cum Christo sacerdote cultum in sacrificio crucis exhibitum Divinitati offerente; haec unio tam arcta est, ut homo a Deo consideretur quasi (iuridice et moraliter) unus cum Christo sacerdote; ideo Deus cum homine agit, ac si homo una cum Christo in cruce sacrificium piaculare obtulisset et ius ad gratiam acquisivisset, eique talem confert gratiae mensuram, qualis non correspondet dispositioni suscipientis sacramentum, sed meritis Christi. Haec unio iuridica hominis cum secundo Adamo in cruce se offerente comparari potest nonnisi cum unione iuridica generis humani cum primo Adamo in paradiso contra Deum rebellante. Singuli enim homines in ipso momento, quo Deus animam eorum creat et cum corpore unit, coram Creatore intimo nexu coniuncti apparent cum primo Adamo, moraliter et iuridice unum sunt cum protoparente vel, ut accuratius dicam, cum eius peccato seu rebellionem contra Deum, qua se gratia indignum reddidit; quapropter Deus cum omnibus, qui ab Adamo via naturali generationis originem habent, ita agit, ac si unusquisque eorum cum Adamo peccasset et gratia se indignum reddidisset.

Iamvero unio moralis cum Adamo in ipso momento, quo anima creatur eique inobedientia protoparentis imputatur, fundamentum physicum habet in unione physica singulorum hominum cum protoparente, quatenus materia indisposita per semen corruptum ab Adamo in poste-

ros translata fundamentum est naturale, ut anima in momento creationis intime connexa appareat cum inobedientia Adami. Tale fundamentum autem physicum et naturale connexionis moralis et iuridicae singulorum hominum cum obedientia Christi in cruce nullum adest; ideo haec connexio actione personali singulorum constitui debet. Deus ipse determinavit modum, quo homo ad tam beatam unionem cum Christo in cruce se offerente perveniret, instituendo ritum baptismalem. Baptismus in Ecclesia primaeva fiebat immersione. Immersione hac homo mortem Christi quasi imitatur seu commoritur cum Christo; S. Paulus enim ad Rom. 6, 3-5 de baptismo scribit: « An ignoratis, quia quicumque baptizati sumus in Christo Iesu (*εις Χριστὸν Ἰησοῦν*), in morte (*εις τὸν θάνατον*) ipsius baptizati sumus? Consepulti enim sumus cum illo per baptismum in mortem..., complantati facti sumus similitudini mortis eius » (*σύμφυτοι γεγόναμεν* i. e. coaluimus cum Christo in cruce moriente sicut ramusculus cum arbore, cui inseritur; baptizatus fit quodammodo pars hostiae, membrum Christi in cruce se offerentis). Imitando mortem Christi homo exprimit, se approbare sacrificium crucis, se gaudere de cultu piaculari, qui Deo in sacrificio crucis oblatus est, se paratum esse Deo, inquantum fieri potest, eundum cultum cum Christo praestare, se desiderare, ut cum sacrificio crucis intime coniungatur eiusque fructus sibi applicentur. Homo, qui subeundo ritum baptismalem hanc unionem moralem cum Christo quaerit, a Deo revera consideratur ut moraliter et iuridice unus cum Christo in cruce se offerente, et ideo Deus cum baptizato ita agit, ac si baptizatus ipse una cum Christo et in Christo in cruce satisfecisset ac gratiam meruisset. Sicut autem Deus homini, quem ut filium suum amare vult, confert gratiam sanctificantem, qua hoc amore intrinsece dignus efficitur, ita hominibus, quibus ritu baptismali quodammodo ius tribuit cultum Christi quasi ab ipsis exhibitum offerendi et sic totam ubertatem fructuum eius sibi appropriandi, tamquam primum effectum ritus baptismalis confert qualitatem supernaturalem, characterem videlicet baptismalem, quo intime cum Christo sacerdote et cum cultu ab ipso in cruce praestito coniunguntur. Et haec unio cum Christo per characterem ratio est, cur Christus ipse in baptizatis, quoties sacramentis utuntur vel sacrificio eucharistico assistunt, cultum suum offerre possit, et cur Deus ad concedendam largissimam gratiam moveatur, quae quidem cultui, quem ipse Christus in baptizatis offert, non vero actibus personalibus baptizatorum correspondet. Sicuti ergo transfusio demeriti primi Adami habet suum fundamentum physicum in incorporatione physica in Adamum mediante generatione, ita efficacissima oblatio cultus Christi et



uberrima meritorum eius in quosdam electos transfusio, qualis habetur in usu sacramentorum, fundamentum suum physicum habet in entitate physica characteris baptismalis, quo homo physice, licet inchoative tantum et radicaliter (1), secundo Adamo incorporatur eiusque membrum redditur.

6) Oblatio ministerialis cultus Christi, ad quam ordinatur character baptismalis, postulat cooperationem Ecclesiae. — Nemo ipse sibi sacramenta administrare potest nec quilibet baptizatus species eucharisticas consecrare valet, sed ex divina institutione ad administranda sacramenta et ad conficiendam Ss. Eucharistiam alius homo cooperari debet, qui peculiari potestate ad hoc requisita instructus est. Et hoc convenienter. Dependens enim a cooperatione alterius hominis, qui visibiliter Christum repraesentat, hominem admonet, gratiam dari intuitu meritorum alterius scil. Christi, et Christum ipsum in et cum baptizato offerre cultum suum ut pretium gratiae.

Cui autem competit haec cooperatio? Mandatum sacramenta administrandi et sacrificium eucharisticum offerendi Christus dedit Ecclesiae suae, quae est corpus Christi visibile, et in Ecclesia Apostolis eorumque successoribus et ministris i. e. episcopis et sacerdotibus.

In sacrificio igitur missae et in usu sacramentorum ipsum caput Ecclesiae i. e. Christus Dominus, dein corpus Christi mysticum, scil. tota Ecclesia militans repraesentata in ministro sacrificii et sacramenti, ac singuli fideles sacrificio assistentes vel sacramenta recipientes, cultum Christi ut pretium gratiae offerunt, Christus ut causa principalis, minister Ecclesiae et singuli fideles ut ministerialiter cooperantes.

7) Potestas in administrandis sacramentis et in offerendo sacrificio eucharistico Christum visibiliter repraesentandi et nomine Ecclesiae in oblatione ministeriali cultus Christi cooperandi, confertur per characterem sacerdotalem resp. episcopalem. — Character sacerdotalis tribuit potestatem valide consecrandi species eucharisticas et valide administrandi sacramenta poenitentiae et extremae unctionis; character episcopalis dat potestatem valide confirmandi et ordines conferendi.

Minister baptismi ordinarius est sacerdos; propter necessitatem baptismi autem pro salute misericordia divina permisit, ut quilibet homo tamquam minister extraordinarius valide baptizare possit, dummodo habeat intentionem faciendi, quod facit Ecclesia; Ecclesia autem intendit,

---

(1) Incorporatio perfecta et formalis in Christum fit per participationem vitae supernaturalis capitis, scil. per gratiam sanctificantem, quam character baptismalis connaturaliter exigit et etiam inducit, si non ponitur obex.

per oblationem cultus Christi homini baptizando gratiam regenerationis conferre.

Solum matrimonium exceptionem facit, in quo sacerdos ne quidem minister ordinarius est, id quod optime naturae huius sacramenti correspondet. Matrimonium enim repraesentat unionem Christi cum Ecclesia, quae ex gratia procedit et gratiam producit. Divina misericordia eundem actum, videlicet contractum matrimoniale, quo vinculum matrimoniale constituitur, ad dignitatem sacramenti elevavit, ut illam gratiam conferat, quae coniuges capaces reddit, unionem amoris, quae intercedit inter Christum et Ecclesiam, imitandi. Iamvero secundum dicta sacramenta Novi Testamenti gratiam conferunt, quia recipiens sacramentum simul cum administrante sacramentum, qui Christum et Ecclesiam repraesentat, cultum Christi ministerialiter offerunt. Ergo etiam in contractu matrimoniali talis oblatio implicite contineatur oportet. Cum autem coniuges mutua habitudine ad invicem Christum et Ecclesiam repraesentent, convenienter ipsi ad invicem unus pro alio Christum repraesentant et nomine Ecclesiae cultum Christi offerunt et hoc modo gratiam sacramentalem sibi invicem administrant, quin requiratur minister sacramenti a sponsis distinctus. Ecclesia vero potest determinare condiciones adimplendas, ut sponsi, alter pro altero, nomine Christi et Ecclesiae cultum Christi offerre valeant.

8) Definitio characteris baptismalis et sacerdotalis. - Essentia metaphysica seu constitutivum metaphysicum alicuius rei est id, quo primo constituitur res seu ab omnibus aliis distinguitur, quodque est prima radix ceterorum, quae de re concipiuntur. Essentia metaphysica characteris baptismalis consistit in potestate valide recipiendi sacramenta Novi Testamenti et legitime assistendi sacrificio eucharistico; essentia metaphysica characteris sacerdotalis consistit in potestate valide conficiendi Ss. Eucharistiam et administrandi sacramenta Novae Legis.

Quia autem secundum dicta in sacrificio eucharistico et in usu sacramentorum Novi Testamenti Christus ipse ut causa principalis in et cum corpore suo mystico resp. singulis fidelibus cultum suum offert, potestas valide recipiendi sacramenta et legitime assistendi sacrificio eucharistico, quam tribuit character baptismalis, coincidit cum potestate in usu sacramentorum et in sacrificio missae ministerialiter offerendi cooperante Ecclesia cultum ab ipso Christo exhibitum; et potestas Ss. Eucharistiam conficiendi et sacramenta administrandi, quam confert character sacerdotalis, coincidit cum potestate in sacrificio missae et in usu sacramentorum nomine Ecclesiae cooperandi in oblatione ministeriali cultus Christi. Character baptismalis et sacerdotalis conveniunt ergo

in potestate ministerialiter offerendi cultum Christi; baptizatus eum offert cooperante Ecclesia, ut ipse gratiam acquirat; sacerdos eum offert nomine Ecclesiae, ut baptizato gratiam applicet.

Cultus Christi, qui ut pretium gratiae offertur, est ille cultus, quem Christus in sacrificio crucis obtulit (collective sumptus cum cultu totius vitae mortalis Christi). Iamvero cultu in sacrificio crucis oblato constituitur sacerdotium Christi. Ideo potestas ministerialiter offerendi cultum a Christo in cruce exhibitum est potestas ministerialiter participandi sacerdotium Christi seu participatio ministerialis sacerdotii Christi vel, ut dicit S. Thomas, « participatio quaedam » sacerdotii Christi (III, q. 63, a. 3).

Tres definitiones igitur characteris baptismalis et sacerdotalis, quas modo dedimus (natura characteris baptismalis et sacerdotalis consistit 1) in potestate valide recipiendi aut administrandi sacramenta, 2) in potestate cultum Christi ministerialiter offerendi, 3) in participatione ministeriali sacerdotii Christi), quoad rem idem dicunt.

9) Corollaria. — Ex dictis sequentia facile deducuntur:

a) Sacerdotium de Christo et de homine caractere baptismali vel sacerdotali insignito non univoce praedicatur, sed analogice secundum analogiam attributionis. — Terminus univocus est, qui significat rationem simpliciter unam convenientem multis distributive; terminus analogus significat rationes simpliciter diversas, quae tamen secundum quid conveniunt. In analogia attributionis ratio significata per terminum analogum in uno tantum analogato formaliter salvatur, quod propterea principale analogatum vocatur, a quo cetera (analogata minus principalia) extrinsecus denominantur; ratio huius denominationis est aliqualis nexus in aliquo ordine causalitatis inter analogatum principale et minus principale. Ipsa analogia attributionis definitur: habitudo unius vel plurium ad aliquod unum, vi cuius terminus, qui huic in sensu proprio et stricte convenit, etiam de illo vel de illis dicitur (Gredt, *Elementa Philosophiae Aristotelico-Thomisticae*, Friburgi Brisg., 1921<sup>3</sup>, vol. I, 153-154).

In notione sacerdotii distinguenda est nota essentialis et nota accidentalis. Nota essentialis est potestas perfecte exercendi virtutem religionis etiam per sacrificium reale; nota accidentalis, quae tamen in statu naturae lapsae tamquam proprietas supervenit notae essentiali, est potestas offerendi sacrificium in expiationem peccati alterius, sicut dicitur in Hebr. 5, 1: « Omnis pontifex ex hominibus assumptus pro hominibus constituitur in iis, quae sunt ad Deum, ut offerat dona et sacrificia pro peccatis ». — Sacerdotium in actu primo constituitur per hanc duplicem potestatem, in actu secundo per exercitium huius potestatis.



Haec notio sacerdotii formaliter salvatur in solo Christo. Christus Dominus enim propter unionem hypostaticam virtutem religionis perfectissimo et plenissimo modo possidet eamque oblatione veri sacrificii manifestavit in cruce et hoc sacrificium sacramentaliter renovat usque in finem mundi. Quod attinet notam accidentalem sacerdotii, Christus per specialem ordinationem divinam vicarius generis humani constitutus est et per sacrificium crucis satisfactionem vicariam exhibuit eiusque fructus iugiter nobis applicat.

Characteres autem animae non tribuunt id, in quo formaliter sacerdotium Christi consistit; characteres enim omnino diversi sunt a virtute religionis per sacrificium exercita in utilitatem aliorum; nam homo caractere baptismali et sacerdotali sacrilege abuti potest sacramenta indigne recipiendo et administrando et indigne Ss. Eucharistiam consecrando, quo in casu exercitium virtutis religionis ex parte baptizati aut sacerdotis omnino deest. Inter sacerdotium et potestatem, quam tribuunt characteres, adest tamen talis nexus, qualis intervenit inter causam principalem et instrumentalem seu ministerialem, quatenus characteres tribuunt potestatem ministerialiter offerendi cultum, quem Christus sacerdos ut causa principalis exhibuit et offert. Et propter hanc habitudinem characterum ad sacerdotium Christi, quod Christo soli in sensu proprio et stricte convenit, sacerdotium analogice praedicatur de homine caractere baptismali aut sacerdotali insignito. Si ergo ordo causalitatis moralis consideratur, ratio cur potestas, quam tribuit character sacerdotalis, denominetur sacerdotium, est eadem ac in caractere baptismali, scil. oblatio ministerialis cultus Christi, quae a baptizato fit mediante Ecclesia, a sacerdote autem nomine Ecclesiae pro baptizato. In ordine tamen causalitatis physicae magna est differentia, quatenus solus character sacerdotalis tribuit potestatem efficienter instrumentaliter cooperandi in transsubstantiatione et in infusione gratiae sacramentalis.

Sub alio respectu omnia dona ordinis supernaturalis, gratia sanctificans, virtutes infusae, dona Spiritus Sancti, ergo etiam characteres sacramentales generaliter participationes sacerdotii Christi analogice dici possunt, quatenus Christus sacerdos sacrificio crucis haec omnia nobis meruit, seu quatenus sunt effectus sacerdotii Christi (cf. III, q. 63, a. 6, ad 1). Potestas autem ministerialiter offerendi cultum a Christo sacerdote in cruce exhibitum, quae per characteres sacramentales tribuitur et brevissime et optime participatio ministerialis sacerdotii Christi vocatur, solis characteribus sacramentalibus convenit eorumque elementum constitutivum et distinctivum indicat.

b) Character iure vocatur signum distinctivum, configurativum, dispositivum, obligativum. De sensu autem horum terminorum non conveniunt theologi (1).

Character est signum distinctivum, distinguens eos, qui potestatem ministerialiter offerendi cultum Christi diversis gradibus habent, inter se et ab illis, qui talem potestatem non habent. — Hoc loco addere liceat, characterem baptismalem esse id, quo constituitur homo membrum Ecclesiae visibilis et distinguitur ab omnibus ad Ecclesiam non pertinentibus. Subeundo enim ritum baptismalem homo non tantum unitur Christo in cruce se offerenti, sed etiam societati illorum, qui hoc modo Christo uniti ius et potestatem habent, adhibentes et administrantes ritus sacros a Deo institutos, i. e. sacrificium et sacramenta Ecclesiae, fructus sacrificii crucis modo vitali et efficacissimo in se trahendi et aliis membris administrandi.

Quomodo homo per characterem configuretur sacerdotio Christi, sat explicatum est; configurationi cum Christo sacerdote opponitur configuratio cum Christo Filio Dei; sub hoc respectu configuramur Christo per gratiam sanctificantem, quae est consortium naturae divinae (cf. 2 Petr. 1, 4).

Character est signum dispositivum seu exigitivum gratiae, quatenus oblatio ministerialis cultus Christi appellat gratiam.

Character est signum obligativum, quia Deus ideo nos elevat ad ministerialem participationem sacerdotii Christi, ut hac potestate bene utamur, et quia de usu huius potestatis rationem reddituri sumus iudici venturo.

c) Actio ministerialis requirit quidem in ministro intensionem ministerialiter cooperandi cum causa principali, effectus autem actionis ministerialis non dependet a morali dispositione ministri seu a motivo, quo minister ad cooperandum cum causa principali movetur. Sic explicatur, cur sacramenta non obstante morali indispositione recipientis et administrantis valida esse possunt, dummodo uterque habeat intensionem cum Christo cooperandi. Haec intentio implicite continetur in intensione recipiendi aut administrandi id, quod Ecclesia ritu sacramenti intendit; Ecclesia autem ritu sacramentali intendit Deum oblatione cultus Christi movere, ut gratiam concedat. Et quia haec significatio ritus sacri nota est, ritus sacramentalis per intensionem faciendi, quod facit Ecclesia, publica fit professio fidei Ecclesiae in cultum a Christo in cruce exhi-

---

(1) Cf. Brommer, opus citatum § 12.

bitum eiusque oblatio independenter ab hoc, utrum recipiens et administrans sacramentum fidem et caritatem habeant necne.

Valde etiam divinae misericordiae conveniens est, ut pro infantibus, qui actum humanum elicere nondum possunt, oblatio cultus Christi, quae a ministro Ecclesiae pro ipsis fit, sufficiat.

d) Explicatio characteris baptismalis ostendit, circumcisionem revera fuisse typum characteris baptismalis; circumcisio enim dedit incorporationem in populum electum, ius ad Redemptorem venturum et ad dona redemptionis percipienda atque ius ad participandum divinum cultum populi electi.

e) Doctrina de characterе sacramentali nobis impresso aptissima est ad nutriendam spem nostram; character enim est effectus et pignus specialis electionis et dilectionis ex parte Dei et manifestat eius promptitudinem nobis applicandi uberrime merita Christi, dummodo ipsi velimus.

### § 3. *De characterе confirmationis.*

Per peccatum originale non tantum in individuo destructa est concordia inter partem superiorem et inferiorem hominis, sed etiam societas qua talis magna ex parte corrupta est. Societas autem, quatenus est corrupta, impugnat regnum Dei ac seducit multos, ut saepe faciant, quod a Deo prohibetur, vel omittant, quod a Deo praecipitur. Ideo professio fidei coram aliis non tantum theoretica sed etiam practica per exercitium virtutum multas secum fert difficultates et specialem vigorem firmitatemque gratiae sanctificantis ac virtutum infusarum requirit.

Firmitas vitae supernaturalis ad publicam fidei confessionem necessaria non datur per gratiam sacramentalem baptismi neque per Ss. Eucharistiam. Hoc a priori non constat, sed sequitur ex doctrina tradita, secundum quam Christus instituit speciale sacramentum, scil. sacramentum confirmationis, quo datur homini baptizato robur Spiritus S. ad publicam fidei confessionem. In confirmatione autem duplex effectus distinguendus est: effectus indelebilis, scil. character confirmationis, et effectus amissibilis, scil. augmentum et speciale robur gratiae sanctificantis ac virtutum infusarum in ordine ad publicam confessionem fidei. Iamvero publica confessio fidei, quia formaliter est actus virtutum, est effectus formalis non characteris confirmationis, sed gratiae confirmatae, sicut in baptismo vita supernaturalis formaliter non datur per characterem baptismalem, sed per gratiam regenerantem. Ad quid ergo character confirmationis?



Naturam characteris baptismalis determinavimus ex eo, quod character baptismalis requiritur ad valide recipienda sacramenta, et etiam ex ritu baptismi, qui significat hominem commori cum Christo. Ad explicandam naturam characteris confirmationis tam clara criteria nobis praesto non sunt, tamen etiam indoles characteris confirmationis sat illustratur ex consideratione habitudinis, quae intercedit inter baptismum et confirmationem ac inter characterem baptismalem et gratiam regenerantem. Ex facto enim, quod Christus ad obtinendas gratias, quae necessariae sunt ad superandas difficultates vitae socialis, instituit speciale sacramentum, quo animae character peculiaris imprimitur, resultat per characterem baptismalem conferri potestatem ministerialiter offerendi cultum Christi cum hoc tantum effectu, ut homo illas dumtaxat gratias accipiat, quibus indiget uti homo privatus, per characterem confirmationis vero hanc potestatem extendi ad accipiendas illas gratias, quae requiruntur ad vitam publicam sive socialem (1).

Duplici specie actuum privatorum et publicorum comprehenduntur omnes actus, quibus vita supernaturalis exercetur. Quia ergo per characteres baptismalem et confirmationis tribuitur potestas, in usu sacramentorum et in sacrificio missae per ministerialem oblationem cultus Christi obtinendi omnes gratias, quae ad eliciendos illos actus requiruntur, facile intelligitur, cur cetera sacramenta ad propriam hominis sanctificationem ordinata novum characterem non imprimant, sed propter cultum Christi ministerialiter oblatum gratiam aut nutrant (in genere Ss. Eucharistia, in specie sacramentum Matrimonii quantum ad officia status matrimonialis et sacramentum Extremae Unctionis quantum ad difficultates morbi et mortis) aut restituant (sacramentum Poenitentiae et Extremae Unctionis). Et quidem per haec sacramenta vita supernaturalis nutritur resp. restituitur aut tantum quoad actus vitae privatae aut insuper quoad actus vitae publicae, quatenus homo insignitus est aut solo caractere baptismali aut insuper caractere confirmationis. Per characterem igitur confirmationis extenditur efficacia ceterorum sacramentorum; sicut per characterem baptismalem tribuitur potestas sacramenta valide suscipiendi, ita per characterem confirmationis datur potestas ea suscipiendi maiore cum fructu; simile quid valet relate ad sacrificium missae.

---

(1) S. THOMAS III, q. 63, a. 6: ad recipientes pertinet sacramentum baptismi, quia per ipsum homo accipit potestatem recipiendi alia ecclesiae sacramenta;... ad idem etiam ordinatur quodammodo confirmatio.

Consideratio characteris confirmationis ostendit, definitionem characteris baptismalis superius datam amplificandam esse sequenti modo: character baptismalis tribuit potestatem per ministerialem oblationem cultus Christi cooperante Ecclesia in usu sacramentorum et in sacrificio missae acquirendi, nutriendi, restituendi illas gratias, quibus homo indiget in vita privata; quae potestas per characterem confirmationis extenditur ad illas gratias, quibus homo indiget in vita sociali.

Ultima ratio, cur participatio ministerialis sacerdotii Christi hominibus a Deo per gradus conferatur, est libera voluntas Dei. Liberum autem decretum divinum id intendere videtur, ut christiani semper sibi conscii sint, se totaliter dependere a Christo et tam beatam incorporationem in ipsum efficacemque unionem iuridicam cum ipso esse donum omnino gratuitum. Simili quoque ratione potestas sacra in oblatione ministeriali cultus Christi nomine Ecclesiae cooperandi, quam tribuit sacramentum Ordinis, per plures gradus et plures characteres se invicem perficientes ministris Ecclesiae confertur.

Adhuc notandum est, characterem confirmationis medium locum tenere inter characterem baptismalem et characterem ordinis. Character baptismalis unice ordinatur ad sanctificationem propriae personae, quatenus baptizatis dat potestatem per ministerialem oblationem cultus Christi gratias in vita privata necessarias sibi acquirendi; character ordinis est gratia gratis data et per se primo in sanctificationem aliorum ordinatur, quatenus tribuit potestatem per ministerialem oblationem cultus Christi aliis gratias suppeditandi; ministerialis oblatio autem, cuius facultas caractere confirmationis tribuitur, proxime quidem ipsius confirmati vitam supernaturalem corroborat augetque, ita tamen, ut confirmatus per confessionem fidei theoreticam et practicam bonos in servitio Dei confirmet, malos a peccando avertat et hoc modo alios quoque Christo lucrifaciat.

Ex doctrina denique hucusque explicata etiam apparet, cur multi confirmati fidem audacter alacriterque non confiteantur. Sicut in baptismo vita supernaturalis formaliter datur per gratiam regenerantem, character baptismalis autem confert tantum ius ad recipiendam hanc gratiam, ita in confirmatione robur formaliter datur per gratiam confirmatam, character confirmationis autem tribuit solummodo ius hoc robur recipiendi. Ideo sicut baptizatus, qui graviter peccavit ac gratiam sanctificantem amisit, non habet vitam supernaturalem, licet possideat characterem baptismalem, ita confirmatus, qui graviter peccando amisit gratiam confirmatam, non habet robur, licet insignitus sit caractere confirmationis.

Quod attinet quaestionem, quo sensu de characterе confirmationis praedicetur sacerdotium Christi, ea omnia valent, quae supra de characterе baptismali diximus.

§ 4. *De characteribus in ordine causalitatis physicae.*

Quae lucusque exposita sunt, pertinent ad ordinem causalitatis moralis. Hic modus characteres considerandi fundatur in eo, quod ad validum usum sacramentorum tum in subiecto tum in ministro sacramenti requiritur intentio sacramentum recipiendi resp. administrandi. Haec intentio saltem implicite oblationem cultus Christi continet. Oblatio autem cultus Christi in usu sacramentorum Deum ad infusionem gratiae sacramentalis non movet, nisi per characterem baptismalem resp. sacerdotalem informatur et sic oblatio ministerialis redditur. Iamvero oblatio cultus Christi, quae in intentione requisita continetur, pertinet ad ordinem causalitatis moralis: ergo etiam character, cuius informatione oblatio cultus Christi ministerialis et efficax redditur.

Haec consideratio optime etiam concordat cum mente S. Thomae docentis, naturam characteris consistere in participatione quadam sacerdotii Christi. Nam causalitas sacerdotii per se primo pertinet ad ordinem causalitatis moralis. Sacrificium enim, quo constituitur sacerdotium, ex natura sua est oblatio ad Deum, qua ad concedendam gratiam movetur. Ergo et participatio sacerdotii Christi, quam conferunt characteres, primarie consideranda est sub respectu causalitatis moralis.

Sicut autem Christus sacerdos, quia per cultum suum gratiam nobis meruit, elevatus est ad dignitatem instrumenti Divinitatis in ordine causalitatis efficientis, quo Deus gratias nobis applicat, ita participatio sacerdotii Christi, quam tribuunt characteres, ordinatur non tantum ad ministerialem oblationem cultus Christi in ordine causalitatis moralis, sed etiam ad cooperandum in ordine causalitatis physicae, efficientis scil. et materialis dispositivae.

In sacrificio missae solus character sacerdotalis, non autem character baptismalis physice cooperatur, quatenus solus homo characterе sacerdotali insignitus transsubstantionem instrumentaliter peragere valet; in usu sacramentorum autem gratia physice non solum a characterе sacerdotali, sed etiam a characterе baptismali vel confirmationis in diverso utique ordine causalitatis dependet. Collatio gratiae in usu sacramentorum secundum principia thomistica hoc modo describenda esse videtur.



Suppono rationem formalem genericam causae consistere in hoc, ut habeat a se dependens secundum esse id, cui influit esse, seu in dominio super esse effectus (cf. Gredt II<sup>3</sup>, nro 634); quattuor modis potest aliquid influere esse in aliud seu habere a se dependens aliud secundum esse: vel ut materia vel ut forma vel ut efficiens vel ut finis; ideo quattuor sunt genera causarum.

In usu sacramentorum Christus homo simul cum corpore suo mystico seu Ecclesia, quae repraesentatur per ministrum sacramenti, et cum determinato membro, quod recipit sacramentum, cultum in cruce olim exhibitum offert, ut Deum ad collationem gratiae moveat. Hac oblatione motus Deus ut causa principalis gratiam producit, quae gratia sacramentalis ergo secundum esse dependet primarie ab actu voluntatis divinae tamquam a causa efficiente principali.

Christus homo sciens, Deum velle gratiam conferre per ipsum, mandatum Patris exsequitur et gratiam in anima baptizati causat non in virtute propria, sed in virtute a Divinitate derivata seu ut instrumentum Divinitatis coniunctum; ideo gratia sacramentalis secundum esse dependet etiam ab actu voluntatis humanae Christi, scil. tamquam a causa efficiente instrumentali.

Minister sacramenti offerens ministerialiter cultum Christi, ut recipienti sacramentum gratia a Deo conferatur, ipse quoque a Deo elevatur ad dignitatem concausae efficientis, ita scil. ut efficienter, non virtute propria sed virtute a Divinitate derivata i. e. tamquam instrumentum separatum Dei, cum Christo gratiam producat; et ideo gratia sacramentalis secundum esse dependet tamquam a causa efficiente instrumentali etiam a ministro, et quidem, ut accuratius dicam, ab illo actu intellectus practici, quo minister intendit subiecto sacramentum applicare; gratia sacramentalis autem secundum esse ab hac intentione ministri dependet non quatenus est actus mere intrinsecus, sed quatenus dicta intentio ponit et informat ritum extrinsecum sacramentalem; et hoc modo gratia sacramentalis secundum esse dependet etiam a ritu sacramentali. Ergo minister sacramenti intentione sua per executionem ritus sacramentalis manifestata instrumentaliter causat gratiam (cf. e. g. verba: *ego te baptizo; ego te absolvo*). In pluribus autem sacramentis intentio ministri effectum sacramenti instrumentaliter producere nequit, nisi insignita est caractere sacerdotali; in his igitur sacramentis effectus sacramenti dependet ab intentione caractere sacerdotali informata tamquam a causa efficiente instrumentali, ideoque iure dicitur, caracterem sacerdotalem in his sacramentis ad producendam gratiam sacramentalem concurrere in ordine causae efficientis instrumentalis.

Homo baptizatus in virtute characteris baptismalis ministerialiter offert cultum Christi, ut in se recipiat gratiam; et Deus infundit vel auget gratiam dependenter ab hac qualitate, quam character baptismalis tribuit animae; si enim non baptizatus tentaret mediante aliquo sacramento acquirere gratiam et minister rite administraret ritum sacramentalem, sacramentum nullum effectum produceret, quia subiectum non est dispositum ad gratiam mediante sacramento suscipiendam. Ergo gratia sacramentalis secundum esse dependet a characterе baptismali tamquam a causa materiali dispositiva (1). Idem valet de characterе confirmationis.

Post hanc descriptionem breviter tangimus quaestiones a scholasticis fusius tractatas.

Character tribuit potestatem intentionem talem eliciendi, quae in subiecto et ministro sacramenti ad validam receptionem et administrationem sacramenti requiritur; haec intentio includit oblationem ministerialem cultus Christi et concurrit in ordine causalitatis physicae. Subiectum autem et minister sacramenti hac intentione in valido quidem, sed sacrilego usu sacramenti abuti possunt.

Ex quo sequitur primo, characterem non esse habitum, quippe qui indeterminationem potentiae ad bene vel male operandum tollat, sed potentiam, qua homo bene vel male uti potest; characteres ergo non pertinent ad primam, sed ad secundam speciem qualitatis.

Sequitur secundo, subiectum immediatum characteris esse intellectum. Nam « subiectum alicui accidenti attribuitur secundum rationem eius, ad quod propinque disponit, non autem secundum rationem eius, ad quod disponit remote vel indirecte » (S. Thomas III, q. 63, a. 4 ad 1). Iamvero character disponit remote et indirecte quidem ad gratiam, directe et propinque ad eliciendam intentionem pro valore sacramenti requisitam; intentio autem formaliter est actus intellectus, utique intellectus sub munere practici. Ergo subiectum immediate recipiens cha-

---

(1) Character baptismalis est causa materialis dispositiva iam relate ad gratiam baptismalem. Sacramentum baptismi enim natura prius imprimit characterem baptismalem; character impressus intentionem, qua offertur cultus Christi ut pretium gratiae, transformat et oblationem reddit ministerialem; in virtute oblationis ministerialis, si non ponitur obex, a Deo per baptismum infunditur gratia baptismalis, quae ultra dispositionem baptizati aufert omnem reatum culpae et poenae. Gratia baptismalis tamen aequae immediate ac character baptismalis a sacramento baptismi instrumentaliter causatur, sed natura posterius. Haec doctrina igitur valde dissonat a sententia eorum, qui docent, effectum immediatum sacramentorum esse characterem aut ornatum animae, et gratiam non esse nisi effectum mediatum.

racterem sacramentalem est intellectus practicus (cf. Salmant. curs. theol., tract. 22. *De Sacram.*, disp. 5, dub. 3, n. 51, 52).

Sequitur tertio, characterem reductive tantum pertinere ad secundam speciem qualitatis. Nam character est in intellectu tamquam complementum eius (disponens eum ad actionem instrumentalem); ideo character non est proprie in genere vel in specie, sed participat speciem subiecti sui seu reducitur ad illam speciem, ad quam pertinet subiectum, quod complet; ergo reductive tantum pertinet ad secundam speciem qualitatis, quae est potentia (cf. S. Thomas III, q. 63, a. 2).

Utrum character sit potentia activa an passiva? — Si consideratur ordo causalitatis moralis, omnes tres characteres sunt potentiae activae, quatenus per ministerialem oblationem cultus Christi movent Deum ad conferendam gratiam. Character sacerdotalis, quatenus reddit sacerdotem capacem, ut in se recipiat elevationem seu entitatem vialem ad instrumentaliter producendam gratiam et perficiendam transsubstantiationem, dicendus est potentia passiva, quatenus autem a Deo elevatus instrumentaliter concurrit in causanda gratia et transsubstantiatione eamque a se dependentem habet, dicendus est potentia activa. Character baptismalis et confirmationis, quatenus aptat et disponit animam ad recipiendam gratiam in usu sacramentorum est potentia passiva (cf. Salmant. l. c., dub. 2, nro 35, 42).

§ 5. *De doctrina S. Pauli in Epistolis ad Ephesios 4, 15. 16 et ad Colossenses 2, 19.*

Postquam exposuimus, quo munere fungantur characteres sacramentales in ordine causalitatis moralis et physicae, facile intelligitur, cur superius dixerimus, doctrinam de characteribus contineri in locis indicatis epistolarum ad Eph. et Col.

Hi textus sunt:

1) Eph. 4, 15. 16: « crescamus in illo per omnia, qui est caput Christus: ex quo totum corpus compactum et connexum per omnem iuncturam subministrationis, secundum operationem in mensuram uniuscuiusque membri, augmentum corporis facit in aedificationem sui in caritate ».

Αὐξήσωμεν εἰς αὐτὸν τὰ πάντα, ὃς ἐστὶν ἡ κεφαλὴ, ὁ Χριστός, ἐξ οὗ πᾶν τὸ σῶμα συναρμολογούμενον καὶ συνβιβαζόμενον διὰ πάσης ἀφῆς τῆς ἐπιχορηγίας κατ'ἐνέργειαν ἐν μέτρῳ ἐνὸς ἐκάστου μέρους τὴν αὐξήσιν τοῦ σώματος ποιεῖται εἰς οἰκοδομὴν ἑαυτοῦ ἐν ἀγάπῃ.

2) Col. 2, 19: « et non tenens caput, ex quo totum corpus per ne-

Καὶ οὐ κρατῶν τὴν κεφαλὴν, ἐξ οὗ πᾶν τὸ σῶμα διὰ τῶν ἀφῶν καὶ συνδέ-



xus et coniunctiones subministra- σμων ἐπιχορηγούμενον καὶ συμβιβαζό-  
tum et constructum crescit in aug- μενον αὖξει τὴν αὖξιν τοῦ θεοῦ.  
mentum Dei ».

\* Quibus textibus indicatur:

1) Ex Christo capite (ἐξ οὗ) hauritur et transfunditur vita et virtus supernaturalis ad faciendum augmentum corporis.

2) In hac transfusione vitae capitis in corpus, ipsum corpus partem activam habet et cooperatur et quidem totum corpus (bis: πᾶν τὸ σῶμα) et sic augmentum suum facit (Eph.: πᾶν τὸ σῶμα τὴν αὖξιν ποιεῖται (= forma mediū) eis οἰκοδομὴν ἑαυτοῦ = totum corpus augmentum sibi facit in aedificationem sui; Col.: πᾶν τὸ σῶμα αὖξει τὴν αὖξιν τοῦ θεοῦ = totum corpus auget i. e. facit augmentum, quod est a Deo volitum et tamquam a causa principali datum).

3) Haec cooperatio totius corporis cum capite in transfundenda vita possibilis est, quia totum corpus in se et cum capite est apte connexum (συναρμοζοούμενον) et solide colligatum (συμβιβαζόμενον) per contactus et coniunctiones (διὰ τῶν ἀφῶν καὶ συνδέσμων).

4) Hi contactus membrorum inter se serviunt ad hoc, ut vita capitis ad singula membra deferatur et sic totum corpus in singulis membris sustentetur et nutriatur (Col.: διὰ τῶν ἀφῶν ἐπιχορηγούμενον - Eph.: διὰ πάσης ἀφῆς τῆς ἐπιχορηγίας).

5) Ad augmentum corporis Christi unumquodque membrum cooperatur secundum condicionem suam (Eph.: κατ' ἐνέργειαν ἐν μέτρῳ ἐνὸς ἐκάστου μέρους). In organismo autem non tantum nutrimentum singulis membris et cellulis praebendum et deferendum est, sed etiam singula membra et cellulae nutrimentum oblatum attrahere et in se suscipere debent; sic omnia organa corporis cooperantur ad augmentum corporis, alia deferendo et communicando, alia in se recipiendo vitam et virtutem a Christo capite profluentem.

Nexus et coniunctiones, de quibus S. Paulus loquitur, uti ex tota descriptione elucet, non sunt vita supernaturalis, quae a Christo capite procedit et augmentum corporis efficit. Ergo in ordine supernaturali et in organismo Ecclesiae praeter gratiam sanctificantem et virtutes infusas habentur quaedam realitates supernaturales, quorum munus est ita singula membra Ecclesiae inter se et cum Christo capite coniungere, ut gratia a Christo capite cooperante corpore ad singula membra Christi devenire possit. Iamvero hoc munus, quod S. Paulus attribuit nexibus et coniunctionibus, perfecte convenit cum iis omnibus, quae de munere characterum sacramentalium diximus. Characteres sacramentales enim ita coniungunt fideles cum Christo capite et ad invicem in ordine cau-

salitatis moralis et physicae, ut 1) Christus homo ipse tamquam causa moralis principalis in administraute et recipiente sacramenta cultum suum ut pretium gratiae Divinitati offerre possit, 2) sacerdos in administratione valida sacramentorum vitam supernaturalem a Christo capite in membra efficaciter transfundere, 3) baptizatus et largiore mensura confirmatus mediante ritu sacramentali a ministro Ecclesiae administrato gratiam uberrimam in se trahere et recipere queat.

Iure ergo affirmatur doctrinam de characteribus sacramentalibus contineri in Eph. 4, 16 et Col. 2, 19.

Nec potest obici, contextum in ep. ad Eph. insinuare interpretationem de charismatibus, quia de illis sermo est in v. 11 et 12; nam S. Paulus modo tam generali loquitur, ut clare appareat ipsum sermonem facere de structura essentiali Ecclesiae, quae omnibus temporibus eadem manet; charismata vero in primordiis tantum Ecclesiae pluribus fidelibus concedebantur; nec in contextu ep. ad Col. charismatum fit mentio.

Similitudo a corpore desumpta, qua S. Paulus Eph. 4, 16 et Col. 2, 19 utitur, illustrat et confirmat expositionem, quam de natura characterum sacramentalium dedimus.

#### § 6. *De relatione inter characteres sacramentales et cultum christianum.*

S. Thomas dicit: «Sacramenta Novae Legis characterem imprimunt, inquantum per ea deputantur homines ad cultum Dei secundum ritum christianae religionis » (III, q. 63. a. 2). Cultus Dei secundum ritum christianae religionis consistit primarie in oblatione sacrificii eucharistici et in usu sacramentorum. Hos enim ritus visibiles Deus instituit; in eorum usu secundum hucusque dicta Christus ipse tamquam causa principalis simul cum corpore suo mystico et singulis membris ministerialiter cooperantibus cultum suum offert. Per characteres sacramentales homines deputantur, ut in usu horum rituum sacrorum Christo ministerialiter cooperari valeant et per participationem ministerialem perveniant ad *participationem formalem* cultus Christi. Oblatio enim ministerialis cultus Christi in usu sacramentorum et in sacrificio eucharistico efficit, ut Christus homo membris suis gratiam sanctificantem infundere eisque omnes illas gratias actuales conferre queat, quibus mediantibus membra Christi in diversis vitae condicionibus omnes actus suos, privatos et publicos, eodem spiritu religionis a caritate informatae perficere valeant, quo ipsum caput inspiratur, Christus homo. Hoc modo, si fideles revera gratiis a Christo capite provenientius

utuntur, tota vita ipsorum evadit continuus cultus, quem membra Christi offerunt in perfecta conformitate cum Christo et intima dependentia ab ipso. Qui cultus iure vocatur cultus christianus i. e. cultus ipsius Christi ab eius membris formaliter participatus in eaque diffusus seu « religio vitae christianae » (1).

Culmen huius religionis est sacrificium eucharisticum, in quo Ecclesia non solum cultum Christi ministerialiter offert, sed suum quoque spiritum religionis, quo ipsa inspiratur et Christo, sacerdoti et hostiae, configuratur, modo sacrificali manifestat et huius spiritus religionis novum augmentum per actionem sacrificalem ac praesertim per summptionem cibi eucharistici acquirit, quod S. Augustinus his verbis exprimit: Ecclesia « in ea re, quam offert, ipsa offertur » (de civit. Dei X, 6) et « cum ipsius capitis corpus sit, se ipsam per ipsum discit offerre » (l. c. X, 20).

Benediktiner-Abtei Neresheim, Württemberg, Germania.

BERNARDUS DURST, O. S. B.

*Abbas Monasterii Neresheimensis.*

---

(1) S. THOMAS, III, q. 65, a. 1: « sacramenta Ecclesiae ordinantur ad duo, scil. ad perficiendos homines in his, quae pertinent ad cultum Dei secundum religionem christianae vitae » coll. c. q. 62, a 5 et q. 63, a. 1.





## SAINT THOMAS ET LA PRÉDICATION

---

Le caractère de ce modeste travail est tout objectif. Nous laisserons, le plus possible, la parole au saint Docteur lui-même, dans la langue originale, afin de mieux saisir et sa pensée sur la prédication, et le caractère de sa propre prédication.

### I.

A qui appartient-il de prêcher? Aux évêques, successeurs des Apôtres qui furent les premiers prédicateurs authentiques de l'Evangile. « *Ad diaconum pertinet recitare Evangelium in ecclesia et praedicare ipsum per modum catechizantis ... sed docere, id est, exponere Evangelium, pertinet proprie ad episcopum cuius actus est perficere, secundum Dionysium. Perficere autem idem est quod docere* » (1). — « *Multiplex est instructio: una conversiva ad fidem, quam Dionysius tribuit episcopo, et potest competere cuilibet praedicatori, vel etiam cuilibet fidei. Secunda est instructio, qua quis eruditur de fidei rudimentis, et qualiter se debeat habere in susceptione sacramentorum, et haec pertinet secundario quidem ad ministros, principaliter autem ad sacerdotes. Tertia est instructio de conversatione christiana, et haec pertinet ad patrilinos. Quarta est instructio de profundis mysteriis fidei et perfectione christianae vitae, et haec ex officio pertinet ad episcopos* » (2).

Mais l'évêque, pour cet important ministère, autant et plus que pour d'autres, a besoin de collaborateurs qui s'y consacrent tout entiers, comme à une œuvre de charité supérieure. « *Magis procuratur utilitas proximorum per ea quae pertinent ad spiritualem animae salutem, quam per ea quae pertinent ad subveniendum corporali necessitati, quanto spiritualia corporalibus sunt potiora. Unde supra dictum est quod elemosynae spirituales sunt corporalibus potiores ... Et ideo convenientissimum est ad praedicandum et ad alia huiusmodi quae pertinent ad salutem animarum aliquam religionem institui* » (3). L'évêque est ainsi

---

(1) S. Th. P. 3<sup>a</sup>, q. 67, a. 1 ad 1<sup>um</sup>. — (2) Ibid., q. 71, a. 4 ad 3<sup>um</sup>. — (3) 2<sup>a</sup>-2<sup>ae</sup>, q. 188, a. 4.

aidé dans son devoir pastoral, mais son droit est respecté: « Religiones instituuntur ad praedicandum et confessiones audiendum non quidem auctoritate propriâ, sed auctoritate praelatorum superiorum et inferiorum ad quos ex officio pertinet, et ita subvenire praelatis in tali ministerio est huiusmodi religionis proprium » (1).

Disons tout de suite que si un Ordre religieux est institué pour la prédication, si celle-ci est son but, l'étude devra être le moyen: « Necesse est studium litterarum religiosis institutis ad praedicandum et alia huiusmodi exercendum. Unde Apostolus dicit de episcopo ad cuius officium huiusmodi actus pertinent: *Amplectentem eum qui secundum doctrinam est fidelem sermonem*, etc. » (2). Un pareil Ordre est supérieur, car il unit la contemplation à l'action; chez lui, en effet, « opus vitae activae ... ex plenitudine contemplationis derivatur. Et hoc praefertur simplici contemplationi. Sicut maius est illuminare quam lucere solum, ita maius est contemplata aliis tradere quam solum contemplari » (3).

La fin de la prédication est le salut des âmes. « Sicut dicit B. Petrus: *Non est aliud nomen datum sub caelo hominibus, in quo oporteat nos salvos fieri*, nisi in isto. Unde cum praedicator intendat hominem ad salutem inducere, debet de eo frequenter praedicare » (4). C'est pourquoi: « Praedicator debet tria clamare: primo, hominum scelera; secundo, fragilitatis humanae miseriam; tertio, ut praeparetur Domino via » (5).

Le prédicateur a donc un beau et divin rôle à remplir et un rôle multiple, qui peut être représenté par de multiples figures et exprimé par de multiples noms; « Militi comparatur praelatus (et praedicator) propter subsidium, agricolae propter verbum, pastori propter exemplum .... Apostolus nominibus multorum officiorum praedicatorem hic designat: quia vocat eum primo militem propter officium Ecclesiam contra adversarios defendendi; secundo vinitorem, propter officium palmites superfluos, id est malos, resecandi; tertio pastorem, propter officium subditos bono exemplo pascendi; quarto bovem, propter officium maturius in omnibus procedendi; quinto aratorem, propter officium corda ad fidem et poenitentiam aperiendi; sexto trituratorem propter officium frequenter et utiliter praedicandi; octavo templi architectum, propter officium Ecclesiam construendi et reparandi; nono altaris ministrum, propter officium Deo devotum impendendi » (6).

---

(1) Ibid., ad 2<sup>um</sup>. — (2) Ibid., a. 5. — (3) 2<sup>a</sup>-2<sup>ae</sup>, q. 188, a. 6. — (4) Sermones festivi XIII. Ed. Vivès, t. 29, p. 293. — (5) Sermones dominicales XIII. Ibid., p. 200. — (6) Comm. in 1<sup>am</sup> ad Cor., c. 9, l. 1 et 2.



Pour ce multiple ministère, il faut que le prédicateur fasse résonner sa voix comme un clairon. « *Nota super illo verbo, quasi tuba exalta: quia praedicatio est tuba, primo quia excitat ad vitae statum; secundo quia hortatur ad bellum; tertio quia nuntiât viri ingressum; quarto quia vocat ad consilium; quarto quia invitat ad festum* » (1).

De nombreuses et hautes qualités sont donc nécessaires au prédicateur, qualités de cœur et d'esprit, d'âme et de conduite, ou mieux vertus, intérieures et extérieures. Il doit être une lumière, mais une lumière brûlante et brillante, comme St Jean-Baptiste. « *Erat lucerna ardens et lucens...* Erat in eo affectus ardens et fervens, unde dicit *ardens*... Aliqui sunt lucernae solum quantum ad officium, sed quantum ad affectum sunt extinctae: nam sicut lucerna lucere non potest nisi igne accendatur, ita lucerna spiritualis non lucet nisi prius ardeat et inflammetur igne caritatis. Et ideo ardor praemittitur illustrationi, quia per ardorem caritatis datur cognitio veritatis... Nam ignis duo habet, scilicet quod ardet et quod splendet... Erat etiam intellectus *lucens*, primo per veritatem cognitionis interius, secundo per praedicationem exterius, tertio per bonorum operum manifestationem » (2).

Lumière du monde, c'est le titre donné par Jésus à ses Apôtres et, après eux, aux prédicateurs; et ce mot dit bien la chose « *Vos estis lux mundi*. Hic ostenditur quod debent illuminare verbo doctrinae: in quo possunt notari tria quae debet habere praedicator divini verbi. Primum est stabilitas, ut non deviet a veritate; secundum est claritas, ut non doceat cum obscuritate; tertium est utilitas, ut quaerat laudem Dei et non suam... Comparantur autem luci ratione essentiae: nam eius essentia est coelestis, et ipsi conversatione debent esse coelestes;... non inquinatur ab immunditiis, et ipsi debent esse mundi;... item omnibus est communicabilis, et praedicatores se debent omnibus exponere. Ratione actus, qui secundum Boetium est tenebras illuminare, vias dirigere, latibula manifestare, differentias rerum ostendere, et ipsi praedicatores debent, illuminare in credendis, dirigere in operandis, vitanda manifestare, et modo comminando, modo exortando, hominibus praedicare. Tertio ratione efficaciae, lux enim ingerit delectationem. Praeter haec, secundum Basilium, veniente luce diei, aegritudines alleviantur, homines a somno excitantur, aves garriunt, bestiae ad latibula sua fugiunt: in luce Apostolorum mundo est aedificatus exemplis, inflammatus doctrinis, fecundatus bonis operibus, alleviatus peccatis, excitatus a negligentis, animatus ad contemplationem coelestium, ereptus de potestate daemonum » (3).

---

(1) Comm. in Is., c. 58. — (2) Comm. in Ioan., c. 5. — (3) Comm. in Matth., c. 5.

Pour acquérir cette science à la fois lumineuse et chaude, le prédicateur devra être un homme de prière, d'attention, d'étude, de réflexion. « Homo ad cognitionem veritatis pertingit dupliciter: uno modo per ea quae ab alio accipit; et sic quidem quantum ad ea quae homo a Deo accipit necessaria est oratio;... quantum vero ad ea quae accipit ab homine necessarius est auditus, secundum quod accipit ex voce loquentis, et lectio secundum quod accipit ex eo quod per scripturam est traditum. Alio modo necessarium est quod adhibeat proprium studium; et sic requiritur meditatio » (1). Le prédicateur parle, mais la parole a été donnée à l'homme pour exprimer ses pensées, et la condition préliminaire est d'en avoir. « Fit enim doctrina per locutionem; locutio autem est signum audibile interioris conceptus » (2).

D'ailleurs, pour apprendre et devenir tout ce qu'il doit être, le prédicateur n'a qu'à contempler et imiter le Maître, celui qui sut divinement *facere et docere*. Car il ne s'agit pas seulement de connaître, mais d'être; de ressembler à Jésus pour servir d'intermédiaire entre les âmes et le Sauveur, comme les deux Apôtres Philippe et André à qui s'adressèrent ceux qui voulaient voir Jésus. « Possumus in nominibus istorum duorum intelligere duo necessaria praedicatoribus ut homines ad Christum adducant. Primum est discretitudo ordinatae locutionis quae notatur in nomine Philippi quod interpretatur os lampadis. Secundum est virtus bonae operationis quod notatur in nomine Andreae quod interpretatur virilis » (3).

Jésus est le modèle des prédicateurs par sa double nature et son unique personne: il est le Dieu-Homme, le Verbe divin s'exprimant par un verbe humain. « Conveniens fuit ut per Verbum verae sapientiae homo reduceretur in Deum, qui per inordinatum appetitum Scientiae recesserat a Deo » (4).

Par sa vertu: « Nullus debet assumere praedicationis officium, nisi prius fuerit purgatus et in virtute perfectus... Et ideo Christus statim post baptismum austeritatem vitae assumpsit, ut doceret, post carnem edomitam oportere alios ad praedicationis officium transire » (5).

Par sa pauvreté: « Christus decuit in hoc mundo pauperem vitam ducere; primo quidem quia hoc erat congruum praedicationis officio propter quod venisse se dicit... Oportet enim praedicatores verbi Dei, ut omnino vacent praedicationi, omnino a saecularium rerum cura esse absolutos, quod facere non possunt qui divitias possident... Tertio ne si divitias haberet, cupiditati eius praedicatio adscriberetur » (6).

---

(1) 2<sup>a</sup>. 2<sup>ae</sup>, q. 180, a. 3 ad 4<sup>um</sup>. — (2) Ibid., q. 181, a. 3. — (3) Comm. in Ioan. c. 12.  
— (4) 3<sup>a</sup>, q. 3, a. 8. — (5) 3<sup>a</sup>, q. 41, a. 3, ad 1<sup>um</sup>. — (6) 3<sup>a</sup>, q. 40, a. 3.

Par sa solitude: « Actio Christi fuit nostra instructio. Et ideo, ut daret exemplum praedicatoribus quod non semper se darent in publicum, quandoque Dominus se a turbis retraxit. Quod quidem legitur fecisse propter tria: quandoque quidem propter corporalem quietem; quandoque vero causa orationis; quandoque vero ut doceret favorem humanam vitare » (1).

Par son intrepidité: « Salus multitudinis est praeferenda paci quorumcumque singularium hominum. Et ideo, quando aliqui sua perversitate multitudinis salutem impediunt, non est timenda eorum offensio a praedicatoribus vel doctore, ad hoc quod multitudinis saluti provideat... Et ideo Dominus, non obstante offensione eorum (sc. scribarum et pharisaeorum) publice veritatem docebat, quam illi oderant, et eorum vitia arguebat » (2). - « Illud verbum Apostoli (sc. *Seniorem ne increpaveris*) est intelligendum de illis senioribus qui non solum aetate vel auctoritate sed etiam honestate sunt senes... Si autem auctoritatem senectutis in instrumentum malitiae vertant publice peccando, sunt manifeste et acriter arguendi » (3). - « Homo sic debet esse sine offensione omnibus ut nulli det suo facto vel dicto minus recto occasionem ruinae; sed, cum de veritate scandalum oritur, magis est sustinendum scandalum quam veritas relinquatur, ut Gregorius dicit » (4).

Pas sa discrétion: « Dominus non omnia profunda sua doctrina manifestavit, non solum turbis, sed nec etiam Apostolis. Sed tamen quodcumque dignum duxit aliis tradere de sua sapientia, non in occulto sed palam proposuit, licet non ab omnibus intelligeretur » (5). - « Tertio modo aliqua doctrina est in occulto quantum ad modum docendi, et sic Christus quaedam turbis loquebatur in occulto parabolis utens ad annuntianda spiritualia mysteria ad quae capienda non erant idonei vel digni; et tamen melius erat eis vel sic sub tegumento parabolarum spiritualium doctrinam audire quam omnino eâ privari. Harum tamen parabolarum apertam et nudam veritatem Dominus discipulis exponebat per quos deveniret ad alios qui essent idonei » (6).

Sur ce sujet des choses à dire ou à taire dans la prédication, le saint Docteur montre sa sagesse dans sa « Responsio de sex articulis ad lectorem bisuntinum ». - « Prima ergo quaestio fuit an stella quae Magis apparuit haberet figuram crucis. Secunda, an haberet figuram hominis. Tertia, an haberet figuram crucifixi. Hic simul respondeo quod Chrysostomus quaedam similia narrat, non quasi asserendo sed potius

---

(1) Ibid., a. 1 ad 3<sup>um</sup>. — (2) 3<sup>a</sup>, q. 42, a. 2. — (3) Ibid. ad 3<sup>um</sup>. — (4) Ibid. ad 1<sup>um</sup>. — (5) 3<sup>a</sup>, q. 42, a. 3 ad 2<sup>um</sup>. — (6) 3<sup>a</sup>, q. 42, a. 3.



quasi ab aliis dictum recitando. Et quia pro certo non habetur, non reputo hoc esse praedicandum... Non enim decet praedicatorem veritatis ad fabulas ignotas divertere. Si autem ab aliquo sit praedicatum, non arbitror esse necessarium quod revocetur, nisi forte ex hoc populo scandalum sit exortum: et tunc non deberet ut erroneum reprobari, sed ut incertum exponi. — Quarta quaestio, an parvulae manus pueri Iesu nati creaverunt stellas. Ad quod respondeo quod locutio haec non est propria... potest huiusmodi locutio sane exponi... sicut in quibusdam cantatur ecclesiis, *Manus quae nos plasmaverunt clavis confixae sunt* ». Non tamen haec sunt extendenda, vel praedicanda populo... Quinta quaestio est an ex quo Simeon dixit beatae Virgini, *Tuam ipsius animam pertransibit gladius*, qualibet die naturali usque ad resurrectionem Christi septies illud recoleret pia Virgo cum dolore vehementi. Ad hoc etiam respondeo quod istud eadem facilitate contemnitur quâ dicitur, cum nullius auctoritatis robore fulciatur. Nec aestimo huiusmodi frivola esse praedicanda, ubi tanta suppetit copia praedicandi ea quae sunt certissimae veritatis » (1).

Saint Thomas, docteur, de l'Ordre des Frères-Prêcheurs. Ces trois mots nous indiquent qu'il prêcha, mais comme un docteur et comme un saint; qu'il mit en pratique les idées théoriques émises par lui sur la prédication; que, prenant Jésus Sauveur pour modèle et n'ayant d'autre intention que de sauver les âmes, il mit toute son intelligence de savant à les éclairer, tout son cœur de saint à les enflammer, par des sermons dont, malheureusement, il ne nous reste que les *ossa arida* de la vision prophétique: canevas simples et puissants, sans doute; mais qui nous dira et qui nous rendra les développements qui les revêtaient et la vie qui les animait?

## II.

Nous essayerons de nous faire une idée de la prédication de St Thomas d'après les « Sermones pro dominicis diebus et pro sanctorum solennitatibus » (2), que des savants, réputés bons juges et même critiques plutôt exigeants, regardent comme authentiques.

Le premier caractère de ces sermons, le plus frappant, c'est d'être la Parole de Dieu. Le sujet, la proposition, est toujours un texte scripturaire, en tout ou en partie; la division, très ordinairement, est tirée elle aussi de l'Écriture; les subdivisions sont souvent suggérées par des

---

(1) Op. XI, Ed. Vivès, t. 27. — (2) Donnés comme Op. IV au tome 29 de l'éd. Vivès.

versets bibliques contenant l'idée ou le mot; enfin, divisions et subdivisions sont uniquement appuyées sur l'autorité des Livres saints et des saints Pères. Ce qui ne veut pas dire que, dans l'exposé oral, le prédicateur n'apportait pas d'autres preuves, ne faisait pas appel à l'expérience, au bon sens, en un mot n'ajoutait pas des développements, qu'il animait de tout son zèle et pénétrait de toute son action. Mais cela veut dire surtout la profonde connaissance que St Thomas avait des Saintes Ecritures dont il mobilise et masse les versets avec une abondance et une facilité merveilleuses.

Le choix du texte, le dimanche, était tout simple: *ex Epistola*, ou *ex Evangelio*. Encore faut-il, dans une Epître ou un Evangile, choisir un passage suggestif, d'un enseignement à la fois simple et substantiel. Mais à certains jours de fête? La latitude est plus grande, et l'embarras plus grand aussi. St Thomas fait preuve parfois d'une véritable ingéniosité, pour ne pas dire de subtilité. Ste Marguerite par exemple ne réclamait-elle pas le texte, qui semblait fait exprès pour elle, *Inventa una pretiosa margarita*? Le saint prédicateur, dans le corps du sermon, l'applique au Christ, la véritable perle précieuse, et conclut par ces paroles: « Possunt autem exponi de ista beata quae fuit pretiosa margarita propter speciositatem virginitatis, propter praedicationis utilitatem et propter insuperabilem soliditatem; quam invenit mercator coelestis et emit suo sanguine Christus Deus noster qui est benedictus in saecula. Amen » (1).

La légende, d'après laquelle un essaim d'abeilles se serait posé sur les lèvres de St Ambroise au berceau, rappelle aussitôt au prédicateur le fameux épisode de la jeunesse de Samson et l'énigme qu'il proposa ensuite, et le texte vient de lui-même: *Ecce examen apum erat in ore leonis et favus mellis* (Jud. XIV) (2). De même, le cruel supplice infligé à l'Apôtre saint Barthélemy amène ce texte qui exigera quelque effort d'interprétation et d'adaptation: *Ficum meum decorticavit, albi facti sunt rami eius* (Joel I) (3). St Martin, qui coupa son manteau d'ordonnance pour en donner la moitié à un mendiant nu et grelottant, est célébré par ce texte: *Scidi pallium meum, evulsi capillos et barbam, et sedi mœrens* (Esth. IX). Et la division en sort avec le plus grand naturel: « Notantur hic tria quae fecit in triplici statu militis, monachi et episcopi » (4).

Mais le choix le plus subtil est celui que le Saint Docteur a fait pour le fête de Ste Agathe: *Dabo tibi ubera mea* (Cant.). Une application littérale fait l'éloge de la sainte martyre: « Commendatur in his verbis a tribus.

---

(1) Serm. fest. LII. — (2) Ibid., XXXIV. — (3) Ibid., LX. — (4) Ibid., LXXV.

Primo a magna circa Sponsum suum caritate, ibi: *tibi dabo*. Quando quis dat id quod carum habet, signum est quod diligit. Secundo ab intentionis puritate, ibi: *tibi*, hoc est, ad honorem tuum dimittam mihi praecidi mamillas: tertio a patientiae firmitate, ibi: *ubera mea*. Ubera enim sunt sensitiva doloris ». Mais ceci n'est qu'un prélude, et le sermon se poursuit par une application morale: « Moraliter autem per duo ubera possunt intelligi intellectus et affectus; ex illo fluit lac veritatis, ex isto lac bonitatis elicitur. Ista duo ubera debemus dare Domino » (1).

Le texte choisi, avec le sujet qu'il exprime, il faut une division, c'est à-dire l'énoncé des propositions générales qui exposent les différents aspects du sujet et que les différentes parties du sermon développeront tour à tour. Parfois elles sont prises du sujet, indépendamment du texte; par exemple: « *Hospitalitatem sectantes* (Rom. XI). In ista epistola, cum sit tota moralis, hortamur ad multam hospitalitatem, ad quam praecipue debent nos quatuor movere: Primo, Domini praeceptum; secundo, sanctorum exemplum; tertio, si non fiat, nocumentum; quarto, si fiat multiplex profectus » (2). Ou encore: « *Dies autem appropinquavit* (Rom. XIII). Potest intelligi hoc verbum de quadruplici die. Quadruplex enim dies appropinquavit: dies misericordiae, dies gratiae, dies iustitiae et dies gloriae. Hos quatuor dies facit Sol iste cuius adventum sancta modo colit Ecclesia » (3).

Mais souvent aussi la division est extraite du texte, soit qu'il s'y prête lui-même, soit qu'on lui prête un peu « *Diliges proximum tuum sicut teipsum* (Rom. XIII). Quatuor facit Dominus in verbis istis. Primo, dilectionem proximi praecipit: secundo, quid diligendum sit ostendit; tertio, causam dilectionis adiungit; quarto, modum dilectionis subiungit. Primum ibi: *diliges*; secundum ibi: *proximum*; tertium ibi: *tuum*; quartum ibi: *sicut teipsum* » (4). Division *ab intrinseco*, toute naturelle aussi, que celle du texte suivant: « *Sancti per fidem vicerunt regna, operati sunt iustitiam, adepti sunt repromissiones* (Hebr., XI). In his verbis tria notantur de sanctis. Primo, inimicorum superatio; secundo, bona operatio; tertio, premii pro victoria adeptio » (5). Celle-ci, également, pour le panégyrique de St Paul: « *Vas electionis est mihi ut portet nomen meum*, etc. (Act. IX). Verba ista sunt de beato Paulo, in quibus duo dicuntur de eo. Primum est quod est vas electionis; secundum, ad quid electum ». La seconde partie, saint Paul porte-Christ, est vraiment riche.

---

(1) Ibid. XXV. — (2) Serm. dom., XIX. — (3) Ibid., XIX. — (4) Ibid., XXV. — (5) Serm. fest., XVI.



« Portavit Christum in corde, semper de eo cogitando. In fronte, de eo gloriando. In ore, semper de eo loquendo. In manu, omnia in nomine eius faciendo. In conversatione, eum imitando. In toto corpore, mortem (eius) repraesentando. In calamo, semper de eo scribendo » (1).

D'un texte bien simple St Thomas dégage quelquefois trois ou quatre mots qui élargissent singulièrement l'horizon et la portée du sermon. « *Illi homines, cum vidissent quod fecerat (Iesus) signum, dicebant quia hic est vere propheta qui venturus est in mundum* ». La puissance, la sagesse, la justice du Christ. « Circa primum notanda quatuor signa Christi: Incarnatio, miraculorum operatio, Passio, adventus eius ad iudicium. Circa secundum nota quod in quatuor apparet magna sapientia Christi, in doctrina sua, id est in veritate, in profunditate, in utilitate, in aeternitate. Christus venturus est in mundum ad quatuor: malos condemnaturus, bonos remuneraturus, mundum per ignem consumpturus et renovaturus, solus ipse in perpetuum regnaturus » (2).

Il possède aussi l'art de choisir un texte et d'en faire un lien, une transition. Par exemple, dans l'Épître pour le second dimanche de l'Avent, il choisit ce texte: « *Quaecumque scripta sunt, ad nostram doctrinam scripta sunt* (Rom. XV). In praecedenti dominica docuit nos Apostolus ad surgendum; in ista docet ad quid surgendum, quia ad studendum et ad legendum scripta quae fecit nobis Magister noster coelestis. Dominus enim tanquam bonus magister fuit sollicitus facere nobis optima scripta, ut nos perfecte erudiret. Consistunt autem scripta in duplici libro, sc. in libro creaturae et in libro Scripturae. Primus liber, quot habet creaturas, tot habet scripta optima quae sine mendacio docent veritatem. Unde Aristoteles, interrogatus a quo tot et tanta didicisset, respondit: A rebus, quae mentiri non noverunt ». Et deux sermons sont consacrés à ces deux livres de Dieu (3).

St Thomas est donc fidèle à la première règle qu'il a lui-même donnée au prédicateur: *la fermeté*, pour ne pas dévier de la vérité. Il s'appuie toujours, en effet, sur la parole de Dieu dont il veut être uniquement l'humble et docile interprète. Il est également fidèle à la seconde; *la clarté*, pour enseigner sans obscurité. De là son souci de diviser et subdiviser. Mais ce qu'il faut noter, ici encore, c'est que souvent ces divisions et subdivisions sont inspirées par les textes sacrés. En voici un exemple frappant: « *Videte quomodo caute ambuletis* (Eph. V) ... Quia ambulamus in medio trium laqueorum, trium latronum, trium fovearum » (4). Et ces lacets, ces voleurs, ces fosses, avec leur nom-

---

(1) Ibid. XXII. — (2) Serm. dom., CXLII. — (3) Ibid., V et VI. — (4) Ibid., CXXIX.

bre trois répété trois fois. sont autant de réminiscences des saints livres.

St Thomas explique donc la sainte Ecriture avec un grand souci du sens littéral, avec un judicieux emploi du sens moral. C'est ainsi qu'il utilise le symbolisme traditionnel suivant lequel, par exemple, la lèpre, l'hydropisie, la fièvre, sont autant de figures du péché. Il a tout un sermon de ce genre sur la tempête apaisée. « *Ascendente Iesu in naviculam, secuti sunt eum discipuli eius* (Matt., IX) ». Il expose d'abord le sens littéral et ajoute: « Docemur moraliter ad quatuor. Primo, ad vitam sanctitatis ascendere; secundo, tentationes post ascensum insurgere; tertio, ad Dominum in tentatione clamare; quarto, tranquillitatem ad eius voluntatem expectare » (1).

Mais St Thomas ne peut pas ne pas être de son temps. On rencontre donc chez lui une assez grande liberté d'interprétation des textes scripturaires, tantôt traditionnelle, tantôt personnelle, mais toujours soucieuse de respecter la parole de Dieu et d'édifier les auditeurs. Par exemple, l'application aux saint Apôtres Pierre et Paul de ce texte: « *Sol vertetur in tenebras et luna in sanguinem* (Joel, III). Per solem intelligitur Petrus, per lunam Paulus: Gen. I: *Fecit Deus duo magna luminaria*... Moraliter, sol intellectus; luna voluntas. Sol, id est intellectus, convertitur in tenebras erroris; luna, id est voluntas, in sanguinem peccati » (2). Ou encore la ressemblance entre Ste Marie-Madeleine et l'arc-en-ciel, « *ratione formae, finis et materiae* ». Mais on y rencontre de réelles beautés poétiques: « *Nubes aquosa, Maria lacrymosa*... Sol Christus, radius gratia Christi quae nubem aquosam percussit cum Mariae lacrymanti gratiam infudit... Brachiorum usque ad terram extensio est magna quam habet ad peccatores misericordia ». Et la majeure partie du sermon développe l'alliance, dont l'arc-en-ciel est le symbole, entre le Christ et le pécheur dont Jésus donne sept preuves qui toutes se retrouvent dans le récit évangélique du festin de Simon (3).

St Thomas est encore de son époque par une certaine surabondance, point trop fréquente pourtant, de subdivisions, dont nous offre un exemple typique le sermon sur ce texte: « *Nolite dare locum diabolo* (Eph. IV). Nota quod propter septem non debemus facere locum diabolo... Nota quod a septem peccatis praecepit nos Apostolus abstinere in ista epistola... Notandum quod similiter ad septem hortatur nos in ista epistola » (4). Ou encore celui-ci: « *Hora septima reliquit eum*

---

(1) Ibid., XXVI. — (2) Serm. Fest., L. — (3) Ibid., LIII. — (4) Serm. dom., CXXXII.

*febris* (Ioan., V). Peccatores laborant septem febribus... et sunt septem quae sanant hominem ab istis febribus ». A noter, en passant, la finale si pieuse de ce sermon : « Haec autem omnia nullam habent efficaciam nisi sumant effectum ab illa sancta medicina quae sanat omnes languores nostros, id est a passione Christi Dei nostri ». (1).

Est-il besoin d'invoquer à décharge le proverbe : *Quod abundat non vitiat*, et d'ajouter que la troisième qualité du prédicateur fut éminente en St Thomas : *l'utilité*, servir les âmes et par là glorifier Dieu. Certainement il leur distribua une nourriture excellente. D'abord, parce qu'elle était simple. Lui, le grand, le profond théologien, ne fait pour ainsi dire pas de théologie en chaire; en tout cas, il n'en fait ni état ni étalage : jamais de discussions, jamais d'abstractions, à peu près jamais de termes techniques. Il parle pourtant, et il le faut bien, de la triple distinction des personnes divines, mais c'est le jour de la Sainte Trinité (2). Il mentionne aussi les quatre espèces de grâce, « praevenientem, subsequentem, proficientem, consummantem », mais c'est pour expliquer que Dieu est quatre fois cause du mérite des saints » (3).

Cependant, avec cette simplicité, quelle abondance ! Voici, par exemple, un sermon, peut-être un peu plus développé que les autres, mais bien représentatif. « *In omnibus divites facti estis in Illo* (1 Cor., I). Notandum quod sunt divitiae temporales, spirituales, aeternales... Primae sunt contemnendae propter quatuor, propter eorum inutilitatem, propter relinquendi necessitatem, quia ducunt male possidentem ad perpetuam paupertatem, quia contemptus earum ducit ad vitae aeternitatem... Nota autem quod quatuor modis peccat homo in divitiis : iniuste acqui- rendo, avaro possidendo, male expendendo, in eis confidendo et de ipsis superbiendo. Divitiae spirituales sunt timor, scientia et sapientia; per timorem peccati est expulsio; per scientiam est in nobis discretio et honesta conversatio; per sapientiam est in nobis Dei dilectio. Istae divitiae sunt appetendae propter tria : immensitatem, utilitatem, dignitatem. Divitiae aeternales sunt appetendae propter earum veritatem, iucunditatem, aeternitatem » (4).

Mais, si pleins d'idées que soient ces canevas, ce ne sont que des canevas; ils furent certainement enrichis par le prédicateur de développements improvisés qu'aucun sténographe n'a notés pour nous les transmettre. Bien clairsemés aussi les souvenirs des témoins au procès de canonisation. Un fait certain et répété, c'est le labeur presque inin-

---

(1) Ibid., CXXXII. — (2) Serm. fest. XLVI. — (3) Ibid., LXVIII. — (4) Serm. dom. CXXV.



terrompu du saint Docteur, où la prédication avait sa bonne place. « *Praeter naturalis quietis horas, semper vacabat aut lectioni, aut scripturis, aut orationi, aut praedicationi* » (1). — « *Tota vita eius fuit aut orare et contemplari, aut legere, praedicare et disputare, aut scribere aut dictare* » (2). Sa prédication attirait, comme en témoignait Guillaume de Tocco: « *Audivit eum praedicanter et legentem, et magnus populus confluebat cum devotione ad audiendam praedicationem suam* » (3).

On y accourait avec dévotion, parce qu'il prêchait avec dévotion, simplicité, utilité et avec d'autant plus de conviction qu'il n'aurait jamais osé prêcher aux autres ce qu'il n'eût pratiqué lui-même le premier. « *Et quia sic erat Doctor mirabilis elevatus ad Deum, sic caritate diffusus ad proximum, praedicationes suas quibus placeret Deo, prodesset populo, sic formabat, ut non esset in curiosis humanae sapientiae verbis, sed in spiritu et virtute sermonis, qui evitatis in prosecutione sermonis quae curiositati potius quam utilitati deserviunt, in illo suo vulgari natalis soli, quod propter continuum mentis raptum mutare non potuit, proponebat et prosequabatur utilia populo, subtilitates quaestionum scholasticae disputationi relinquens; qui tam reverenter audiebatur a populo, quasi sua praedicatio prodiret a Deo. Quod autem dicebat ore, implebat opere; non autem audebat aliquid dicere nisi quod Deus dedisset eum implere. Admirabatur autem plurimum, ut eius ore frequentius est auditum, quomodo aliquis, et praecipue religiosi, possent de alio nisi de Deo loqui, aut de his quae aedificationi animarum deserviunt* » (4).

Elle est vraiment curieuse, cette déposition d'un certain Ioannes Blasii, juge napolitain: « *Dixit quod vidit eum praedicanter per annos decem et ultra... Vidit ipsum per totam unam quadragesimam praedicanter oculis clausis, contemplativis et directis ad coelum, et praedicatio sua fuit in ipsa quadragesima super Ave Maria gratia plena, Dominus tecum* » (4). C'était un saint qui prêchait, et ses auditeurs en étaient convaincus par sa prédication elle-même, ou du moins par sa réputation. Une preuve éclatante et touchante en fut apportée au procès par Frère Léonard de Caieta, O. P.: « *Dixit se audivisse a Fratre Raynaldo de Piperno, qui fuit socius continuus Fr. Thomae, quod cum quodam die, sc. die Resurrectionis Dominicae, dictus Fr. Thomas praedicaret in Ecclesia S. tae Mariae Maioris de Urbe, una mulier, quae*

---

(1) Acta Sanct.-Boll., t. 7, p. 699. — (2) Ibid., p. 704. — (3) Ibid., 704. — (4) Ibid., p. 672. — (5) Ibid., p. 707.

longo tempore passa fuerat et patiebatur fluxum sanguinis, stans ad audiendum dictam praedicationem, cogitavit quod si posset tangere fimbriam vestimenti eius sanaretur a fluxu praedicto: et completa praedicatione dicta mulier tantum fecit quod tetigit fimbriam vestimenti eius, sicut cogitaverat, et statim sanata fuit » (1).

Pour conclure, disons donc sans crainte de nous tromper que St Thomas fut un grand prédicateur, parce qu'il fut un grand saint. Et c'est bien le mot de la fin: l'homme de Dieu, le saint, est seul capable de continuer dignement l'Homme-Dieu, de promouvoir efficacement l'œuvre de Dieu, de semer fructueusement la parole de Dieu.

Paris, 222 Faubourg St Honoré.

P. IOANNES Dom. FOLGHERA, O. P.  
*Magister in S. Theologia, ex Provincia Franciae.*

---

(1) Ibid., 709.





# INDEX AUCTORUM

## IN HOC SECUNDO VOLUMINE RELATORUM

(S. SCRIPTURA ET S. THOMA OMISSIS)

- Acta Sanctorum**, 594.  
**Adam de Marisco**, 165.  
**Aegidius Rom. Columna**, 48.  
**Agobardus, S.**, 57.  
**Albertus Magnus, B.**, 36, 43, 47, 48, 164,  
168, 178, 191, 194, 211, 238, 240, 260,  
270, 311, 387, 518, 529, 554.  
**Alexander Aphrodisiensis**, 164.  
**Alexander Hal.**, 211, 239, 270, 360, 414.  
**Alvarez D., Archiep.**, 381, 385, 406, 412,  
413, 420, 452, 454, 456, 457, 458, 460,  
463, 465, 468, 469, 471, 487.  
**Ambrosiaster**, 315.  
**Ambrosius, S.**, 37, 537.  
**Andreas a S. Cruce**, 56.  
**Anselmus, S.**, 354, 383, 550.  
**Antoninus, S.**, 330.  
**Antonius a Matre Dei**, 56.  
**Aristoteles**, 4, 5, 7, 8, 99, 158, 161, 162, 163,  
179, 193, 194, 198, 215, 216, 237, 267, 250.  
**Athanasius, S.**, 104.  
**Athenagoras**, 36.  
**Atzberger L.**, vide Scheeben.  
**Augustinus, S.**, 25, 26, 31, 37, 38, 46, 108,  
165, 169, 171, 189, 193, 197, 234, 238,  
265, 273, 300, 304, 313, 321, 323, 331,  
351, 358, 359, 373, 388, 404, 520, 538,  
553 sq., 560, 581.  
**Averroes (Ibn-Roschd)**, 164.  
**Avicenna (Ibn-Sina)**, 164.  
**Azor J.**, 56.  
**Bacon Rogerius**, 165.  
**Bainvel J. V.**, 45, 52, 60, 539.  
**Baltzer Ioan.**, 361.  
**Bañes D.**, 47, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 62,  
254, 263, 264, 380, 409, 431, 459.  
**Barbaricus, Card.**, 116.  
**Bardenhewer O.**, 352, 353, 359.  
**Bartholomaeus de Lucca**, 193, 197, 198.  
**Bartmann B.**, 389, 546.  
**Basilius Legion.**, 56.  
**Basilius, S.**, 31.  
**Beda ven. S.**, 24, 519.  
**Bellarminus R., B., Card.**, 361.  
**Benedictus XII**, 391.  
**Benedictus XV**, 116, 201, 531, 534.  
**Berlage A.**, 374.  
**Bernardus, S.**, 354, 525, 526, 527, 528, 534.  
**Berthier I.**, 481, 484.  
**Billot Lud., Card.**, 35, 52, 60, 61, 62, 266,  
274, 356, 380, 449, 488.  
**Billuart R. C.**, 52-53, 55, 218, 266, 356, 386,  
390, 401, 402, 409, 420, 452.  
**Blanche A.**, 46.  
**Boethius An. M.**, 321, 333.  
**Bonaventura, S.**, 166, 211, 239, 240, 270,  
356, 387, 400, 415, 430.  
**Bonfrerius**, 56.  
**Bossuet I. B. Episc.**, 214.  
**Bougaud E., Episc.**, 362.  
**Boyer C.**, 166.  
**Brassac-Ducher**, 60.  
**Bridges I. H.**, 165.  
**Brom Ger.**, 338.  
**Brommer F.**, 541, 554, 571.  
**Brucker J.**, 59.  
**Bucerus Mart.**, 361.  
**Buonpensiere H.**, 381, 493.  
**Busenbaum Herm.**, 268.

- Caletanus** Th. de Vio, Card., 25, 157, 253,  
 370, 374, 379, 380, 382, 383, 384, 393,  
 394, 395, 402, 408, 409, 411, 415, 443,  
 444, 468, 477, 513, 532.  
**Calmes** Th., 60.  
**Calvinus**, 361, 474.  
**Cano Melchior**, Episc., 54, 56, 116, 370,  
 383, 387, 399, 441, 442, 448, 479, 480,  
 481, 482, 483, 484, 485.  
**Cantapretensis**, 56.  
**Capreolus Ioan.**, 350, 380, 402, 411, 443,  
 459.  
**Carra de Vaux**, 164.  
**Cartesius R.**, 374.  
**Cassianus Ioan.**, 200.  
**Catechismus Conc. Trid.**, 197.  
**Chauvin C.**, 35, 60.  
**Chrysostome**, O. Fr. M., 312.  
**Cicero M. T.**, 2, 194.  
**Civiltà Cattolica**, Ephem., 111.  
**Clemens P.**, 510.  
**Coconnier M. Th.**, 247.  
**Cohortatio ad Gr.**, 36.  
**Commer E.**, 362, 375, 381, 389, 399, 400,  
 402, 494.  
**Commissio Biblica**, 40, 41.  
**Conan Doyle A.**, 110.  
**Concil. Francof.**, 390.  
**Concil. Gen. V. (Constantinop. II)**, 354, 355,  
 424, 460.  
**Conc. Gen. VI (Constantinop. III)**, 350, 405.  
**Concil. Romanum a. 680**, 350.  
**Conc. Trid.**, 40, 52, 236, 410, 428, 489, 490,  
 550.  
**Conc. Vat.**, 42, 58, 345, 369, 489, 490, 543,  
 548, 550, 552.  
**Conc. Vienn.**, 99, 354.  
**Coninck Ae., de**, 461.  
**Contenson V.**, 394, 411, 455.  
**Cornely R.**, 20, 48, 315, 317.  
**Crets G. J.**, 59.  
**Cumel Fr.**, 55.  
**Cyrillus Alex., S.**, 346, 351.  
**Cyrillus Hierosol., S.**, 188.  
**Dante Aligh.**, 4, 97-98, 99, 322, 323.  
**Dausch P.**, 36, 52, 61.  
**De Groot V.**, 35, 39, 484.  
**Deharbe Ios.**, 275.  
**De la Taille M.**, 420.  
**Del Prado N.**, 212, 213, 217, 220, 381.  
**De Maria M.**, 380.  
**Denifle H.**, 361.  
**De Rubeis Bern**, 20, 267, 523.  
**De San L.**, 59.  
**De Wulf M.**, 166.  
**Diekamp Fr.**, 350, 351, 353, 406, 411, 488.  
**Dieringer Fr.**, 361, 374.  
**Dionysius Carthus.**, 223, 224, 225, 226, 228,  
 231.  
**Dionysius, S.**, 369.  
**Dobmayer M.**, 361.  
**Dominicus a Sma Trin.**, 55, 56.  
**Dörholt B.**, 451.  
**Duns Scotus I.**, 36, 114, 360, 387, 453, 471,  
 477.  
**Durand A.**, 39, 45, 52, 56, 59, 60.  
**Durandus Guil.**, 234, 360, 387, 400.  
**Echard I.**, 526.  
**Egger Fr., Episc.**, 486, 488.  
**Ephraem, S.**, 531, 539.  
**Epiphanius, S.**, 531.  
**Erasmus D.**, 20.  
**Esser Th., Episc.**, 60, 484.  
**Estius Guil.**, 55-56, 267, 449, 484.  
**Eudemus**, 185.  
**Eugenius IV.**, 354.  
**Eulogius, Patr. Alex.**, 352, 353.  
**Eusebius Caes.**, 24.  
**Favorinus Arel.**, 344.  
**Fénelon Fr., Episc.**, 443.  
**Ferrariensis Sylv.**, 174, 410, 411, 455, 513.  
**Franciscus de Victoria**, 445.  
**Franzelin I., Card.**, 49, 52, 58-59, 61, 62,  
 362, 380, 394, 420, 444.  
**Fulgentius, S.**, 352, 359, 389.  
**Gardeil A.**, 181, 211, 212.  
**Garrigou-Lagrange R.**, 356, 503.  
**Gazzaniga Petr.**, 361.  
**Gellius A.**, 344.  
**Geometra**, 519.

- Gerardus de Abbév., 278.  
Gietl A., 360.  
Goethe I. W., 347.  
Goldoni C., 342.  
Gonet I. B., 253, 350, 382, 399, 401, 402,  
411, 412, 415, 451, 455, 459, 466.  
Gonzalez Ioh. de Alb., 55.  
Gotti V. L., Card., 350, 371, 399, 484.  
Goudin A., 235, 407, 450.  
Grabber O., 351, 352, 353, 359, 360, 484.  
Grabmann M., 349, 394, 399, 523.  
Gredt I., 381, 569, 576.  
Gregorius M., S., 9, 37, 332, 352, 353.  
Gregorius Naz., S., 351, 404.  
Gregorius Nyss., S., 321.  
Grisaldus P., 56.  
Guillelmus Alvern., 165.  
Guillelmus Antiss., 360.  
Guillelmus de Saint-Amour, 278.  
Günther A., 361, 374, 403.  
Gutberlet C., 363, 371, 389, 394, 485, 488.  
  
Hannibaldus, Card., 429.  
Hefele C. I., Episc., 359.  
Heiner Fr., — Straniero Fr., 491.  
Heinrich I. B., 363, 371, 389, 394, 485, 488.  
Henricus Gandav., 43, 47, 48, 49, 51, 54.  
Hergenroether I., Card., 359.  
Hermes G., 361.  
Hetzenauer M., 46.  
Hieronymus, S., 22, 31, 32, 37, 48, 329, 345,  
351.  
Hilarius, S., 17, 48, 313, 315, 321.  
Holzhey C., 36, 37.  
Horatius, 329.  
Horváth A., 402.  
Hugo a S. Caro, 528, 530.  
Hugo a S. Vict., 37, 265, 360.  
Hugon Ed., 35, 39, 60, 218, 312, 351, 381,  
401, 451, 510, 532, 536.  
Hurter H., 48, 49, 197, 361, 488.  
Hutin A., 362.  
  
Innocentius XII, 443.  
Irenaeus, S., 538.  
  
Jacome I., 35.  
Janssens L., Episc., 360, 374, 380, 404, 442,  
459, 488.  
Johannes XXII., 1, 6, 8, 11, 15.  
Joannes a Cruce, S., 201, 220.  
Joannes a S. Thoma, 53, 55, 56, 263, 267,  
350, 371, 372, 381, 395, 400, 401, 402,  
411, 419, 420, 451, 454, 459, 463, 465,  
469, 556.  
Joannes Chrysost., S., 31, 280, 313, 315.  
Joannes Damasc., S., 190, 353, 404, 508.  
Jourdain C., 187.  
Jugie M., 359.  
Julianus Halic., 359.  
Jungmann B., 488.  
Justinus M., S., 36, 538.  
  
Katschthaler I., Card., 374, 488.  
Kiefl Fr., 362.  
Kirsch I. P., 359.  
Klee H., 361.  
Kleutgen I., 58, 374, 375, 380, 389, 390  
403, 415, 449, 484, 489.  
Knabenbauer I., 59, 358, 364, 372, 374,  
376, 391, 538.  
Knittel Lic., 361.  
Knoodt Fr., P., 361.  
Krug H., 326.  
Kuhn I., 374.  
Kwiatkowski V., 358, 372, 420, 484.  
  
Lagrange M. I., 35, 41, 59, 60.  
Laurent I., Episc., 361.  
Lebon Josephus, 507.  
Lebreton I., 362.  
Lehmkuhl Aug., 268.  
Leo P. Mag., S., 358.  
Leo XIII, 6, 15, 19, 36, 43, 52, 58, 59, 61,  
115, 116-117, 233, 255, 490, 502, 505,  
535, 537.  
Leontius Byz., 359.  
Lépiciér A., Archiep., 101 sqq., 399, 400,  
444, 459, 489.  
Lepidi Alb., 166, 179, 184.  
Leporius Mon., 352.  
Lessius Leon., 52, 57, 60.  
Lévesque E., 60.



Linsenmann Fr. X., 361.  
 Locke J., 374.  
 Lodge Oliver, 110.  
 Loisy A., 61.  
 Lorca P., 56.  
 Lugo Ioan. de, Card., 357, 400, 420, 444,  
 449, 452, 463, 467, 487.  
 Lutherus M., 361.

**Mac** Nabb Vinc., 522.  
 Maier A., 361.  
 Maldonatus I., 364, 376.  
 Mancini H. M., 399, 488.  
 Mandonnet Petr., 19, 165, 523.  
 Mangenot E., 36, 52, 59, 60.  
 Marié I., 352, 353.  
 Marin-Sola F., 482.  
 Mazzella Cam., Card., 59.  
 Méchineau L., 52, 59.  
 Medicis Hieron. de, 253.  
 Medina Barth., 370, 371, 372, 379, 380,  
 382, 384, 390, 397, 400, 405, 409, 411,  
 441, 445, 452, 455, 460, 464, 465, 471,  
 474, 478, 486.  
 Merkelbach B. H., 35, 39, 48, 59, 60, 515.  
 Meynard A. M., 232.  
 Mezger P., vide Salisburgenses.  
 Michel A., 312.  
 Michelitsch A., 381.  
 Mignot E. I., Archiep., 362.  
 Minges Parth., 488.  
 Molina Lud., 53, 54, 57, 62, 403.  
 Montefortino H. de., 477.  
 Month (The), Ephem., 111.  
 Morgott Fr., 394.  
 Müller I., 401, 402, 403.

**Nazarius** Io. P., 371, 382, 394, 401, 429,  
 463, 465, 469.  
 Nicolaus Lyranus, 46, 47.

**Officium**, S. Congreg., S., 355, 376, 377, 489,  
 490, 491.

**Pacuvius** M., 344.  
 Palmieri Dom., 113.

Paschasius Radbertus, 37.  
 Pègues Th., 35, 51, 54, 60.  
 Pelzer Á., 193.  
 Perez Seb., 56.  
 Pesch Chr., 19, 35, 36, 48, 52, 59, 266, 351,  
 353, 394, 401, 412, 442, 459, 465, 484,  
 485.  
 Petavius D., 351, 358, 359, 360, 400, 405,  
 487.  
 Petrus Ioan. Olivi, 166, 354.  
 Petrus Lombardus, 1, 3, 190, 196, 238, 265,  
 360.  
 Photius Patr., 352.  
 Pius IX., 481, 491, 494, 531.  
 Pius X, 49, 484, 490, 531, 534, 535.  
 Pius XI, 6, 36, 116, 201, 531.  
 Plato, 165, 170, 171, 198, 216.  
 Poels H. A., 60.  
 Pohle I., 379, 389, 403, 406, 412.  
 Polybius, 341.  
 Pope H., 35.  
 Portalié E., 165, 166.  
 Pourrat P., 554.  
 Prümmer Dom., 268.

**Rabanus** Maurus, 37.  
 Rabbi Moyses, 267.  
 Ramirez Iac., 493.  
 Raymundus de Pennafort, S., 191, 197.  
 Richardus Simon, 20.  
 Ripalda I. M., 371, 411, 412, 450, 461.  
 Rivière I., 353, 362.  
 Robertus Lincoln., 165.  
 Rolandus Mag. (Alex. III), 360.  
 Rouët de Journal M. J., 36.  
 Rousselot P., 247.  
 Ruysbroeck Ioan., 231.

**Sacks** I., 376.  
 Salisburgenses (P. Mezger), 382, 411, 455.  
 Salmanticenses, 228, 229, 257, 262, 263, 265,  
 356, 357, 372, 384, 394, 395, 401, 403,  
 405, 411, 412, 413, 415, 419, 444, 450,  
 452, 455, 459, 463, 464, 467, 478, 487,  
 578.  
 Salmeron Alph., 55, 56.  
 Sánchez C., 56.

- Satolli Fr., Card., 399, 493.  
 Sattler B., 361.  
 Savonarola Hier., 320.  
 Scalante F., 56.  
 Schaezler C. v., 39, 60, 61, 351, 352, 358,  
 359, 360, 381, 389, 390, 394, 399, 400,  
 402, 449, 465, 484, 488.  
 Schanz P., 361.  
 Scheeben M., 234, 351, 356, 360, 368, 380,  
 389, 394, 399, 400, 401, 402, 403, 411,  
 420, 424, 425, 449, 451, 459, 465, 483,  
 488.  
 Schell H., 362, 374, 375, 378, 400, 401, 420,  
 427, 435, 452, 471, 472.  
 Schiffini S., 59.  
 Schmid Fr., 59, 380, 438, 476.  
 Schneemann G., 58.  
 Schram Dom., 231.  
 Schuetz Ant., 389, 489.  
 Schulte E., 351, 352, 357.  
 Schultes R., 465, 482, 490, 537.  
 Schwalm M. B., 351.  
 Seitz A., 376.  
 Sergius, Patr. Const., 353.  
 Sestili G., 166, 179.  
 Severianus de Gab., 332.  
 Simar H. Th., Episc., 371.  
 Sophronius, Patr. Hier., 353.  
 Soto D., 400, 465.  
 Specht Th., 373, 398.  
 Staudenmaier Fr. A., 374.  
 Stentrup F. A., 352, 356, 365, 374, 375,  
 380, 394, 400, 405, 415, 449, 463, 489.  
 Stoelzle R., 374, 375.  
 Straniero Fr., vide Heiner.  
 Straub A., 484.  
 Suarez Fr., 56-57, 246, 265, 356, 357, 371,  
 382, 384, 390, 394, 399, 400, 401, 406,  
 412, 413, 414, 415, 419, 422, 424, 444,  
 452, 455, 461, 462, 463, 464, 466, 471,  
 487.  
 Suso Henr. B., 231.  
 Sylveira Joan., 55-56.  
 Sylvius Fr., 266, 406, 411, 465.  
 Syrus Uvadano Ioan., 381.  
 Talon Fr., 46.  
 Tankerey A., 60, 488.  
 Tarasius S., 531.  
 Tegnèr Is., 347.  
 Tena L., 56.  
 Tepe Bern., 265.  
 Terrien I. B., 380.  
 Themistius Diac. Alex., 164, 352, 353.  
 Theodorus de Mopsuestia, 30.  
 Theophilus Antioch., 36.  
 Theophylactus, 313, 316.  
 Thomas a Kempis, 272.  
 Thomas de Iesus, 231.  
 Thomassinus L., 351, 352, 358, 359, 369,  
 389, 391, 405, 406.  
 Tiphanius Cl., 380.  
 Tocco Guil. de, 15, 20, 200, 233, 244.  
 Toletus Fr., Card., 424, 449, 486.  
 Torres B., Episc., 402, 495.  
 Turrecremata I., Card., 399, 495.  
 Tyrinus Iac., 56.  
 Ucelli P. A., 526.  
 Uhlmann I., 374.  
 Vacant-Mangenot, 265.  
 Valentia Gr. de, 55, 56, 382, 411, 455, 474.  
 Vallgornera Th. de, 229, 449.  
 Van Kasteren J. P., 59.  
 Van Noort G., 60.  
 Vasquez G., 453, 463.  
 Vignon E., 184.  
 Vincentius Lirinensis, S., 116.  
 Vosté I. M., 397.  
 Weiss A. M., 361, 363, 484.  
 Wetzter und Welte Kirchenlex., 359, 361.  
 Zaneccchia D., 35, 39, 49, 51, 60.  
 Zapletal V., 46.  
 Zigliara Th. M., Card., 35, 39, 40, 60.  
 Zill L., 361.  
 Zimmerman B., 201.  
 Zschokke H., Episc., 369.  
 Zwinglius, 361.





# CONSPECTUS MATERIAE

## HUIUS SECUNDI VOLUMINIS

---

**SS.mus D. N. PIUS PAPA XI** Nomisma commemorativum  
VI Centenarii Canonizationis S. Thomae eudi iussit pag. III

### TRACTATUS THEOLOGICI.

**P. Thomas Pègues, O. P.** In Collegio Studiorum Provinciae Tolosanae  
Regens. — Quot articulos scripsit, tot miracula fecit (latine).

De prolatione huius effati a Papa Ioanne XXII, dum agebatur de canonizatione  
S. Thomae. — Iustificatio huius effati. — Excellentia articulorum Divi Thomae. — Ratio  
articulorum in scriptis sancti Doctoris. — Nomen articuli. — Ordo articulorum, praecipue  
in Summa Theologica. — Ordo totius Summae Theologiae. — Ratio cuiuslibet articuli in  
se: praemittuntur dubitationes; determinatur veritas; solvuntur rationes in contrarium. —  
De munere magistri iuxta S. Thomam. — Qua perfectione ipse sanctus Doctor munere  
magistri fungitur. — Quomodo confortat intellectum addiscentis, proponendo ordinem  
principiorum ad conclusiones. — Affertur exemplum e l. II, p. qu. 89, art. 4. — Mira  
dicendi perspicuitas et proprietas et abstrusa quaeque explicandi facilitas. — Excellentia  
contemplationis theologiae in quolibet articulo sancti Doctoris ..... pag. 1-17.

**P. Marcus Sales, O. P.** Professor in Universitate Friburgensi Helve-  
tiorum. — Principia tradita a Divo Thoma pro Sacrarum  
Scripturarum interpretatione (latine).

Laudes in D. Thomam S. Scripturarum interpretem. — Doctrina D. Thomae de  
inspiratione. — Inspiratio reducitur ad prophetiam large acceptam — Aliquem librum esse  
divinitus inspiratum scimus ab Ecclesia — De immunitate S. Scripturae ab omni errore  
et contradictione — De sensibus S. Scripturae: Sensus litteralis proprius vel translatus. —  
Sensus litteralis multiplex esse potest. — In omni textu oportet adesse sensum litteralem. —  
Sensus spiritualis est allegoricus vel moralis vel anagogicus. — Regulae practicae pro  
S. Scripturae interpretatione. — S. Scriptura exponenda est iuxta sensum Ecclesiae  
et Sanctorum Patrum. — De subsidiis interpretationis: Scientia linguae hebraicae et  
linguae graecae, Codices et Versiones. — Quaestiones criticae de auctore, de lingua, de  
causis operis, de modo exponendi singulos libros ..... pag. 19-34.

<sup>81</sup> **P. Iacobus Vosté, O. P.** Apud « Angelicum » Instit. Pont. de Urbe Pro-  
fessor. — De natura inspirationis biblicae secundum prin-  
cipia Angelici Doctoris (latine).

*Natura inspirationis.* — Sancti Patres. — Inspiratio et Revelatio — Iudicium de acce-  
ptis. — Liber inspiratus. — Motus transiens. — Deus Scripturae auctor principalis, Hagio-

graphus auctor instrumentalis. — Hagiographi propria actio. — Ubertas sensus inspirati. — Inspirationis notio usque ad Concilium Tridentinum. — Definitio. — *Extensio inspirationis*. — Usque ad verba. — Secundario tamen et propter sententias. — Ante Molinam. — Post Molinam. — Suarez. — Lessius. — Card. Franzelin. — Leo XIII. — Reditus ad S. Thomam. — Cardinalis Billot. — Conclusio. — Epilogus ..... pag. 35-64.

**P. Gregorius de Holtum, O. S. B.** — *S. Thomae doctrina de cognitione Dei quoad actus liberos in sua causalitate et aeternitate (latine).*

Deus futura omnia cognoscit in seipsis, in sua causalitate et aeternitate. — Specialis difficultas est circa futura contingentia, libera. — Probatur argumentis indirectis secundum S. Thomam Deum cognoscere ista futura in sua essentia adiuncta voluntate seu in suis decretis. — Idem eruitur argumentis directis. — De cognitione futurorum contingentium ut sunt praesentia in aeternitate. — Quid intelligitur sub decreto divino in hac quaestione. — Qui negant ista decreta, contradictoria admittere debent. — Quid intendit S. Doctor statuendo coexistentiam rerum aeternitati. — Haec coexistentia supponit decreta ut causam. — Solvuntur argumenta ex verbis S. Thomae male interpretatis. — Explicatur, quomodo infallibilis certitudo scientiae Dei et contingentia conciliari debeant. — Quomodo contingens impediri posse affirmandum sit. — In causa indifferenti nec Deus potest certo cognoscere futurum. — Confirmatur doctrina proposita de decretis divinis ex ipsa notione aeternitatis Dei, quae est mensura et regula omnis esse existentiae. — Hoc tamen immediate ab intellectu et voluntate dependet, qui omnis volitionis et intellectionis creatae sunt causa. — Sine decretis igitur divinis non datur cognitio futurorum ..... pag. 65-96.

**Alexius Maria Lépicier, Ord. Serv. B. M. V. Archiepiscopus Tit. Tars.** — *Quanti facienda sit pro philosophica et theologia veritate dilucidanda S. Thomae Aquinatis doctrina de anima humana tanquam forma substantiali corporis (latine).*

S. Thomae doctrina contra grassantes errores antidotum. — Summorum Pontificum in doctrina S. Thomae divulganda conatus. — Doctrina S. Thomae de anima rationali corporis humani forma substantiali et unica. — Consectaria huius doctrinae relate ad anthropologiam. — Idem, pro veritate mysterii Incarnationis. — Idem, pro oeconomia Redemptionis. — Huius doctrinae resonantia in Theologia Sacramentaria. — Hac doctrina seposita nequit naturalis conditio animae post mortem rite intelligi. — Hac doctrina statuta rite illustratur supernaturalis conditio hominis post mortem. — Utilitas huius doctrinae ad refellendum ingruentem spiritisticae superstitionis contagionem, praesertim ac si anima separata possit movere corpora localiter. — Refelluntur argumenta Scoti. — Conclusio ..... pag. 97-117.

**P. Paulus Paluscsák, O. P.** In Collegio Stud. Provinciae Austriaco-Hungaricae Professor. — *Imago Dei in homine (latine).*

Quid imago Dei in creatura. — Vestigium et imago. — Imago Dei in homine triplex. — Agitur hic de imagine conformitatis. — Imago naturalis. — Naturalis aptitudo ad cognoscendum et amandum Deum — Natura huius aptitudinis eruitur ex doctrina D. Thomae.

a) de ordinatione naturali voluntatis et intellectus ad propriam operationem, b) de virtutibus a natura in nobis existentibus, c) de aptitudine vel habilitate ad gratiam. — Cognitio et dilectio Dei naturalis. — Capacitas ad cognitionem et amorem Dei supernaturalem. — Imago supernaturalis. — Ista habetur per gratiam adoptionis per assimilationem ad Filium. — Assimilatio per diversa dona Spiritus Sancti. — Gratia sanctificans. — Fides, spes, caritas. — Donum sapientiae. — Similitudo ad propria divinarum personarum, sc. Verbi et Spiritus Sancti. — Cognitio Dei per donum sapientiae et dilectio per caritatem est imago supernaturalis. — Imago consummata. — Visio Dei immediata — Lumen gloriae. — Actus animae beatae. — Assimilatio ad vitam et sanctitatem Dei. — Visio beata perfectissima imago Dei et imago similitudinis SS. mae Trinitatis in homine. — Dei vita perfecta in via. — Vita contemplativa et activa. — Utraque vita assimilatur Deo. — Perfectior vita contemplativa, utpote magis assimilans imagini consummatae. . . pag. 119-154.

**Ioachim Sestili.** — *Utrum Deus moveat immediate intellectum creatum (latine).*

Principia: De divina creaturarum motione in communi. — De intellectus motione in particulari. — Deus intellectum movet ut primus intellectus, primus intelligens, primum intelligibile. — Haec motio iure praemotio vel praedeterminatio physica intellectus est et dicitur. — Gravitas et nobilitas huius de intellectu commentationis. — Philosophorum de intellectu sententiae. — Aristoteles, Alexander Aphrodisiensis, Themistius, Avicenna, Averroes. — Doctores Parisienses Augustinum, Platonem potius secuti. — Magni Augustini doctrina resumitur. — Sensus patristicus Augustini a S. Thoma reducitur ad formulam scientifico-aristoteleam de primo motore. — Magis directe exponitur doctrina contenta in qu. 105, a. 3. Primae partis, quatenus consideratur cum ceteris eius doctrinae capitibus. — Totus effectus intellectionis a Deo et totus ab intellectu. — Quomodo perficitur ratio veritatis conformiter ad intellectum divinum et ad intellectum creatum. — Doctrina universa magis expolitur ex eo, quod intellectus sufficienter et efficaciter completur a solo Deo, tanquam a vero universali. — Idem enucleatur a rationibus idealibus in mente manifestatis, cuius ultimum fundamentum est Deus movens. — Valor scientiae interioris ad recognoscendam Dei existentiam et obiectivitatem cognitionis. — Difficultates nonnullae desumptae ex doctrina S. Thomae. — Solvuntur praesertim ex eo, quod actualitas ultima rerum creaturarum in ordine ad operationes non potuit conferri rei naturali per modum esse permanentis in ipsa natura, secus creatura aequaretur Creatori. — Criterium generale pro exegesi litterae S. Doctoris. — Conclusio . . . . . pag. 155-185.

**P. Vincentius Mc Nabb, O. P.** In Collegio Stud. Provinciae Angliae Professor emeritus. — *S. Thomas et Theologia moralis (anglice).*

Merito reputatur S. Thomas Pater Theologiae Moralis. — Ad hanc probandam thesim duo concurrunt: Status Theologiae ante S. Thomam et quid Theologiae addidit S. Thomas. — Initium et fundamentum totius Theologiae est symbolum Apostolicum, i. e. Baptismi Catechesis. — S. Cyrillus Hier. Catecheses. — S. Augustinus De Fide et Symbolo. — De Doctrina Christiana — S. Ioannes Damas. De Fide Orthodoxa — Petrus Lombardus. Sententiae — B. Albertus Magnus In Sent., Summa Theologica — S. Thomas. In Sent., Summa contra Gentiles. — In nullo praedictorum librorum invenitur tractatus de Theologia Morali. — In sua Summa Theologica S. Thomas sequitur ordinem Symboli Aposto-



lici. — Rem novam addidit, nempe Theologiam Moralem. — Moralis principia ex Aristotele hausit. — Tamen illam ex propriis et ex fontibus revelationis largissime ditavit. — Et sic S. Doctor ut Magister Scientiae Politicae, Moralis, Asceticae et Mysticae iure consideratur ..... pag. 187-202.

**P. Heinricus Dominicus Noble, O. P.** Professor in Collegio Stud. Provinciae Franciae. — De possibilitate peccati ex parte nostri (latine).

Libertas est radix prima possibilitatis peccati. — Plerumque peccatum oritur ex concupiscentia boni delectabilis secundum sensum et est possibile, quia bonum secundum sensum magis nos allicit. quam bonum secundum rationem. — Praeterea, omne peccatum procedit ex inordinato amore sui, qui fundatur in superbia propriae excellentiae sicut in ultima radice ..... pag. 203-210.

**P. Reginaldus Garrigou-Lagrange, O. P.** Apud « Angelicum » Inst. Pont. in Urbe Professor. — De speciali inspiratione Spiritus Sancti secundum caritatis augmentum (latine).

Quomodo specialis inspiratio Spiritus Sancti, cui per dona dociles efficimur, differt a gratia actuali communi, quae necessaria est ad exercitium virtutum infusarum. — Inter se differunt sicut gratia operans et gratia cooperans. — Insuper distinguenda est gratia operans, quae est iustificationis principium, et gratia operans, cui per dona dociles efficimur. — Sunt igitur in ordine supernaturali tres modi motionis divinae, sicut etiam tres sunt in ordine naturali. — De progressiva elevatione huius specialis inspirationis in incipientibus, proficientibus et perfectis, praecipue sistendo in tribus gradibus donorum scientiae, intellectus et sapientiae ..... pag. 211-232.

**P. Ioseph Keller, O. P.** In Collegio Stud. Provinciae Teutoniae Regens emeritus. — De virtute caritatis ut amicitia quadam divina (latine).

Quid de caritate ut amicitia divina inveniatur in S. Scriptura, quid apud S. Patres aliosque Doctores usque ad S. Thomam. — Quae sit S. Thomae de natura caritatis doctrina. — Quid de natura caritatis S. Thomas iunior in Comm. super Sententias docuerit. — Quid S. Thomas senior de hoc proposuerit. — Exponitur prima pars corporis art. 1. q. 23 2. II. p. — De ordine quo tres conditiones ad amicitiam constituendam concurrunt. — Circa duas priores conditiones. — De tertia conditione. — Exponitur altera pars corporis ex l. c. — De forma argumentandi: Cur non gratiam sanctificantem, sed beatitudinem divinam nobis communicatam S. Thomas assignet ut fundamentum amicitiae divinae. — Quomodo cum dictis cohaereat obiectum formale a. S. Thoma caritati assignatum. — Comparantur ambo textus (3. dist. 27 q. 2. a. 1 atque 2. 2 q. 23, a. 1) ad invicem. — Adnotationes: circa ipsam conclusionem. — Circa modum argumentandi diversum. — Circa certitudinem conclusionis. — Circa sinceram mentem conclusionis. — Quid valeat haec doctrina pro universo tractatu de caritate apud S. Thomam. — Conclusio dissertationis practica. .... pag. 233-276.

**P. Marianus Maggiolo, O. P.** In Collegio Stud. Provinciae S. Petri M. Regens. — *De Vocatione ad Statum Religiosum secundum S. Thomae doctrinam (italice).*

Anxietates circa vocationem religiosam determinandam — Undenam haec dubia oriantur. — S. Thomas hanc quaestionem optime resolvit — Divisio huius tractationis — 1) De ipsa vocatione: Vocatio religiosa non est gratia exceptionalis paucis reservata, sed est invitatio quaedam a Christo Iesu facta omnibus discipulis suis. — Quid S. Scriptura de hoc doceat. — Vita religiosa est ordinaria explicatio vitae christianae, cuius perfectio in caritate habetur. — Vita religiosa ad hanc perfectionem ordinatur. — Haec invitatio, quae vocatio exterior dicitur, habet efficaciam ex impulsu Spiritus Sancti. — Propositum amplectendi statum religiosum est a Deo. — Propositio contraria hodie defenditur. — Mens tamen S. Thomae clarissima. — Huiusmodi propositum fovere et exsequi nullius periculi causa est, etiamsi id a diabolo suggeratur. — Talis vocatio S. Doctori falsa non videtur. — Vocatio a motivo aliquo naturali initium habens, non ideo statim falsa est iudicanda. — Ad quid proprie et directe annus novitiatus destinetur. — Nullimode laudandus est qui, desiderio vitae religiosae concepto, diu consilia expetit. — Laudabile est voto vel iuramento firmare propositum ingrediendi religionem. — Circa iuvenes ad hoc inductos quid S. Doctor determinet. — 2) De vocationum educatione: bonum est statum religiosum commendare. — Sanctorum praxis eiusque momentum. — Beneficiis aliquem allicere ad statum religiosum amplectendum, sine contractu tamen, non est illicitum, imo laudabile. — Probatur hoc ex praxi Ecclesiae et confirmatur exemplo fidelium. — Adiuvere pauperes in executione desiderii statum religiosum amplectendi, laudem meretur. — Doctrina S. Thomae confirmatur ex praxi. — Non est contra fidelitatem inducere iuvenes ad statum religiosum. — 3) De vocationis defectibilitate: Existentia realis vocationis non probatur ex eius eventu. — Vocatio effectu frustrata potest esse a Deo. — Quomodo in sententia opposita lateat virus erroneum. — Vocatio religiosa habet multiplices gradus. — Vocationes dupliciter a fine deficere possunt: vel defectu constantiae aut ratione aegritudinis et huiusmodi; vel per apostasiam a religione — Circa apostatas iudicium misericordiae et iustitiae — Vocatio fructus afferens, etsi non abundantes quoad ipsa essentialia status religiosi, conservanda est. — Vocatio perfectionem attingens et fructus abundantes proferens in patientia. — Animadversio circa has duas vocationis species ..... pag. 277-309.

**P. Antonius Lemonnyer, O. P.** In Collegio Stud. Provinciae Franciae Regens. — *Cur Deus homo (latine).*

S. Thomae dicta circa proprium finem Incarnationis referuntur. — Quid obiiciunt Scotistae? — Verba Apostoli Pauli I Cor. XV, 20-28, usque nunc in hac disputatione neglecta, adhibentur et exponuntur. — Doctrina apostolica de duplici Christi regno. — Quod Apostolus de praesenti et militanti regno sicut de regno Christi simpliciter loquitur. — Applicatio huius doctrinae quaestioni de proprio fine Incarnationis... pag. 311-318.

**P. Ludovicus Ferretti, O. P.** Apud « Angelicum » Inst. Pont. de Urbe Professor. — *De Christo Deo et Homine pulchritudinis prototipo iuxta doctrinam D. Thomae Aquinatis (latine).*

Pulchritudo in genere. — Notio pulchritudinis iuxta D. Thomam. — In rebus pulchris tria et eorum unio. — Pulchritudo duplex: materialis et spiritualis. — Influxus spiritualis

pulchritudinis in materialem. — Monitum ad artifices. — Pulchritudo in Deo lumine rationis considerato. — In Deo pulchritudo summa. — In multiplicitate attributorum harmonia et maxima simplicitas. — Pulchritudo in Deo uno et trino. — Ineffabilis varietas ex relativorum distinctione. — Pulchritudo quae competit Verbo Dei. — Pulchritudo Patris in Filio expressa — Tres conditiones pulchritudinis in Verbo Dei. — Verbum Dei omnium pulchritudinum causa. — Pulchritudo spiritualis Christi. — Pulcherrimus Christus in anima per gratiam unionis et gratiam habituales. — Nulli in eo defectus neque ex parte intellectus, neque ex parte voluntatis. — Pulchritudo corporalis Christi in statu viatoris. — Pulcherrimus Christus etiam quoad corpus. Sententia quorundam veterum respuenda. — Quid senserit D. Thomas. — Redundantia splendoris tum divinitatis tum animae humanae in corpus Christi. — Pulchritudo Christi in passione et morte. — An in Christi passione fuerit oblata a Christo pulchritudo. — Quid concedat D. Thomas. — Pulchritudo corporalis per passionem non amissa — Pulchritudo in corpore Christi post mortem. — Pulchritudo Christi post resurrectionem. — Specialissima pulchritudo in carne Christi gloriosa. — Pulchritudo Christi in coelo. — Maxima et omnimoda pulchritudo in gloria caelesti Christi. — Pulchritudo Christi, etiam corporalis, ad eiusdem beatitudinem pertinet et ad nostram post finalem resurrectionem ..... pag. 319-333.

**P. Marcus Ant. vanden Oudenrijn, O. P.** Apud « Angelicum » Inst. Pontif. de Urbe Professor. — *Summae Theologicae de Christo propheta doctrina* (latine).

Ex ungue leonem. — « Stylus » Thomae « brevis ». — Quid sit propheta. — Quid res futura. — Quid rei futurae cognitio. — Aeternitas in futurorum cognitione divina quid valeat. — Solum Deum habere veri nominis scientiam futurorum, omnium populorum fert persuasio. — De Christo in quantum propheta adnotationes. — Conclusio: utrum Thomistis post Thomam locus sit ..... pag. 335-347.

**P. Sadoc Szabó, O. P.** Apud « Angelicum » Instit. Pont. de Urbe Regens. — *De scientia beata Christi, Commentatio theologica*, (latine).

Intentio et divisio dissertationis. — De existentia et perfectione scientiae humanae in Christo. — De existentia scientiae beatae in Christo. — Possibilitas visionis beatae in anima Christi. Quid quaeritur. — Brevis conspectus historicus quaestionis. — Argumenta pro existentia visionis beatificae singillatim afferuntur et exponuntur. — Relatio gratiae Christi et visionis beatae ad invicem. — De gratia Christi substantiali. — De gratia accidentali Christi. — De mutua habitudine gratiae increatae et creatae ad invicem et ad visionem beatam. — Christus simul viator et comprehensor. — Christum vere viatorem esse certum est. — Mirabilis harmonia in Christo viatore et comprehensore. — Coexistentia summi gaudii et summae tristitiae in Christo. — De merito Christi. — Christus potuit mereri. — De principio subiectivo meriti in Christo. — De obiecto meriti eius. — De valore theologico doctrinae de existentia visionis beatificae in anima Christi. — Valor argumentorum nostrorum. — Auctoritas Theologorum in scientia sacra. — Unanimis consensus Doctorum et Theologorum in praesentia quaestione. — Thesis nostra continetur in revelatione et in fide Ecclesiae ..... pag. 349-491.



**Dr. Ernestus Commer**, Proton. Apostol. a. i. p. In Universitate Viennensi S. Theologiae Professor emeritus. — Mater Dei sitne figura Ecclesiae quaeritur (latine).

Figura est imago et similitudo. — Num Mater Dei similitudinem Ecclesiae contineat. — Duplex similitudo: quae est in intellectu practica et similitudo accepta a re cuius est. — Duplex similitudo inter B. Mariam et Ecclesiam. — Quattuor similitudines praecipuae inter B. Virginem et Ecclesiam: 1) ex ipsa ratione rei. — Mater Christi est mater omnium filiorum adoptivorum, similiter Ecclesia, — 2) Beata Virgo mater et virgo, similiter Ecclesiae mater procreando filios spiritualiter, et virgo, quia infallibilis magistra divinae revelationis. — 3) Maria forma exemplaris Ecclesiae constituendae. — Conclusio de natura similitudinis inter Dei genitricem et Ecclesiam. — Ad rem confirmandam adducuntur loci Sacrae Scripturae praepriis locis S. Ioannis (II. 1. 12) de nuptiis.. pag. 493-503.

**P. Benedictus Henr. Merkelbach**, O. P. In Collegio Stud. Provinciae S. Rosae in Belgio Professor. — Quid senserit S. Thomas de mediatione Beatae Mariae Virginis (latine).

1. S. Doctor explicite indicat modum quo non sit concipienda mediatrix: nimirum B. M. non est mediatrix perfective et principaliter, sed solum dispositive et ministerialiter, — non meruit aut satisfecit pro nobis de condigno, — nec dicenda est causa efficiens auxiliorum salutis. — Et tamen vere potest dici mediatrix secundaria et subordinata, dum Christus est unicus mediator primarius et supremus. — 2. Tradit theologica principia, quibus innititur B. V. mediatio tamquam fundamento, scil. a) dignitatem matris Dei qua regina est ac domina universorum et materno iure disponit de bonis Filii, — b) adiutorium toti operi redemptionis praestitum, quo nobis mereri potuit de congruo gratias salutis, quas proinde nobis impetrare et connaturali iure distribuere potest, — c) intercessionem potentem, qua mater nostra caelestis, gratia et gloria plena, gratias pro omnibus valet obtinere ac iis indesinenter apprecatur. — 3. Formalia mediationis testimonia in operibus theologicis maioribus non praebet; quod exinde declaratur, quia mediatio non cohaeret cum systemate aristotelico, nec inveniebatur in libro Sententiarum, nec specialem afferebat difficultatem aut connexionem cum quaestionibus ibi tractatis. — In operibus minoribus tamen illam explicite tradit, scil. in Expositione salutationis angelicae et in nonnullis sermonibus. — Quod mirum non est, cum eam accepit a Magistro Alberto et attestatam novit a confratre Hugone a S. Caro. — Sit itaque conclusio: Sententiam de B. V. universali mediatione pertinere ad primaevam traditionem scholae Dominicanae et Thomisticae, eamque esse Doctoris Angelici principiis omnino conformem .. pag. 505-530.

**P. Eduardus Hugon**, O. P. Apud « Angelicum » Instit. Pont. de Urbe Professor. — S. Thomae doctrina de Beata Maria Virgine mediatrice omnium gratiarum (latine).

Status quaestionis. — Ab Angelico Doctore discimus quo vero ac theologico sensu possit « Mediatrix » nomen B. Virgini tribui et qua ratione fuerit ipsa cum Christo et sub Christo mediatrix. — Quomodo ex doctrina S. Thomae B. Virgo utrumque extremum coniungat. — Qua ratione dici possit B. Virginem sacrificium obtulisse Deo. — De mediatione B. Virginis in merendo. — Eadem principia S. Thomae tribuunt B. Virgini munus

mediatricis in intercedendo et impetrando. — Imo ex doctrina S. Praeceptoris solvi potest quaestio, an sententia illa, quae tenet B. Virginem esse omnium gratiarum mediatricem, possit ab Ecclesia definiri..... pag. 531-540.

**Bernardus Durst, Abbas Ord. S. Bened. — De characteribus sacramentalibus (latine).**

De methodo adhibenda. — Qua via ostendi possit, aliquam doctrinam ab omnibus fidelibus fide divina credendam esse. — Cur et quomodo facienda sit inquisitio fontium. — Ad quid explicatio speculativa. — Expositio theologica doctrinae de characteribus sacramentalibus. — Quid doceat magisterium Ecclesiae de characteribus sacramentalibus. — Quomodo doctrina catholica de characteribus sacramentalibus in fontibus revelationis contineatur et decursu saeculorum evoluta sit. — Explicatio speculativa naturae characterum sacramentalium, praesertim quatenus sunt participatio sacerdotii Christi. — De characterem baptismali et sacerdotali. — De characterem confirmationis. — De characteribus sacramentalibus in ordine causalitatis physicae. — De doctrina S. Pauli in Epistolis ad Ephes. 4, 15, 16, et ad Coloss. 2, 19. — De relatione inter characteres sacramentales et cultum christianum ..... pag. 541-581.

**P. Ioannes Dom. Folghera, O. P. In Collegio Stud. Provinciae Franciae Professor emeritus. — Sanctus Thomas et officium praedicatoris (gallice).**

Quid S. Thomas de praedicatore docuit. — Est adiutor Episcopi. — Convenienter hoc officium alicui religioni propter hunc finem institutae committitur. — Multis figuris et nominibus in Sacra Scriptura designatur. — Pluribus qualitatibus praedicator instructus esse debet, ut lux mundi nominari et Christi, magistri praedicationis, vestigia premere possit. — Doctrinam hanc S. Doctor exemplo suo corroborat. — In sermonibus suis Verbum Dei cum pari firmitate, claritate et utilitate proposuit. — Et quidem indefesse et cum magno cuncursu populi, qui conveniebat, ut Sanctum sancta sancte edisserentem audiret ..... pag. 583-595

Index auctorum in hoc secundo volumine relatorum..... » 597-601

Conspectus materiae huius secundi voluminis ..... » 603-610

---

## ERRATA

p. 43, l. 25 - transeuntur  
p. 76, l. 27 - quae  
p. 89, l. 22 - effectam  
p. 125, l. 8 - 4  
l. 23 - 5  
p. 143, l. 30 - Undae  
p. 263, l. 16 - visibile  
p. 317, l. 24 - quam  
p. 344, l. 27 - occurrant  
p. 476, l. 20 - immortalitatis  
p. 494, l. 9 - ipse  
p. 498, l. 11 - nuptis  
p. 525, l. 25 - XXIII  
p. 526, l. 21 - XXXIII

## CORRIGE

transeunter  
ut  
affectam  
deleatur  
\*  
Unde  
risibile  
quod  
occurrunt  
impassibilitatis  
ipsa  
nuptiis  
XXXIII  
XXXII











GTU LIBRARY



3 2400 00574 7864

3555

230.21 S91

GRADUATE THEOLOGICAL UNION LIBRARY  
BERKELEY, CA 94709

GTU Library  
2400 Ridge Road  
Berkeley, CA 94709  
For renewals call (510) 649-2500  
All items are subject to recall

